DUMNEZEUL NEȘTIUT

Psihoterapie și religie

VIKTOR E. FRANKL

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

TREI

DUMNEZEUL NEȘTIUT

Psihoterapie și religie

VIKTOR E. FRANKL

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

TREI

DUMNEZEUL NEȘTIUT

Psihoterapie și religie

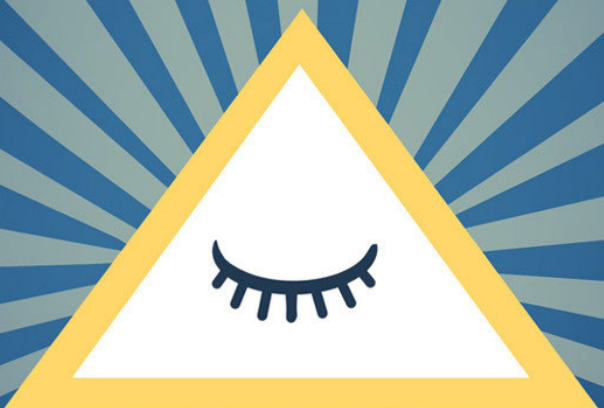
VIKTOR E. FRANKL

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

TREI

DUMNEZEUL NEȘTIUT

Psihoterapie și religie



VIKTOR E. FRANKL

PPT PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

TREI

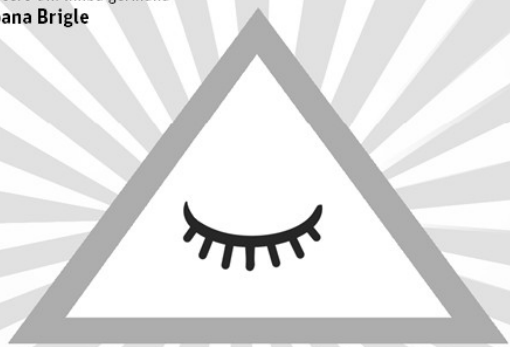
Colecție coordonată de
SIMONA REGHINTOVSCHI

VIKTOR E. FRANKL

DUMNEZEUL NEȘTIUT

PSIHOTERAPIE ȘI RELIGIE

Traducere din limba germană
de **Ioana Brigle**



PPT
PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

TREI

Editori

Silviu Dragomir

Vasile Dem. Zamfirescu

Director editorial

Magdalena Mărculescu

redactArE

Victor Popescu

Design și ilustrație copertăAndrei Gamarț

Director producţie

Cristian Claudiu Coban

Dtp

Crenguța Rontea

Corectură

Irina Mușătoiu

Andreea-Lavinia Dădârlat

Conținutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea

integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimțământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosință al lucrării nu este transferabil.

Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparțin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Titlul original: Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion

Autor: Viktor E. Frankl

Copyright © 1974 and 1988 by Kösel-Verlag, a division of Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH, München, Germany

Copyright © Editura Trei, 2021 pentru prezenta ediţie

O.P. 16, Ghișeul 1, C.P. 0490, București

Tel.: +4 021 300 60 90 ; Fax: +4 0372 25 20 20

e-mail: comenzi@edituratrei.ro

www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-606-40-1237-1

ISBN (epub): 9786064018977

Surorii mele

Cuvânt-înainte la a șaptea ediție în limba germană

Cu excepția bibliografiei care a fost actualizată, cea de-a șaptea ediție a fost extinsă cu o secțiune (v. cap. 12, „Omul în căutarea sensului ultim“), în cadrul căreia este publicată pentru prima oară traducerea în germană a unei conferințe ținute în limba engleză, ce a avut loc cu prilejul câștigării Premiului Oskar Pfister din partea Academiei Americane de Psihiatrie, la congresul anual din 1985 din Dallas, Texas[1]. A fost pentru prima oară când acest premiu a fost acordat unui străin. Premiul poartă numele teologului elvețian Oskar Pfister, prieten și elev proeminent al lui Sigmund Freud. După cum se știe, cei doi au purtat o corespondență întinsă pe câțiva ani de zile, care între timp a fost publicată. (V. Briefe 1909–1939, coord. de E. Freud/ H. Meng, Frankfurt, 1981.)

Viena, mai 1988

Viktor E. Frankl

[1] O variantă a acestui text se regăsește și în cartea mea Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten, apărută la Editura Piper, München, 1987.

Cuvânt-înainte la a treia ediție în limba germană

Această carte are la bază o conferință pe care am susținut-o în fața unui grup restrâns de persoane, la invitația unui cerc în care s-au reunit, la puțin timp după al Doilea Război Mondial, câțiva intelectuali vienezi. În 1948, conferința a fost publicată pentru prima oară sub formă de carte.

Luând în considerare timpul scurs de la prima apariție, am acceptat cu reticență propunerea Editurii Kösel de a publica o nouă ediție. Mi-a devenit clar că nu mai puteam subscrie în totalitate la ceea ce am afirmat în prima ediție a lucrării. „Sau poate ar trebui să mă rușinez de faptul că gândirea mea a evoluat în mod considerabil de atunci și până acum?“, mă întreb în cuvântul-înainte la ediția în limba engleză.

Într-adevăr, în ediția de față am adus câteva modificări ușoare. Cu toate acestea, Dumnezeul neștiut rămâne, în opinia mea, cartea cea mai bine structurată dintre toate lucrările mele și consider că ar fi fost păcat să distrug structura bine sistematizată a cărții, intervenind cu tot felul de adaosuri la textul inițial. (Secțiunile 1–7.) Așa că am acceptat alternativa sugerată de editori și, dintr-o serie de publicații proprii ulterioare, am selecționat câteva materiale relevante pentru temele esențiale din Dumnezeul neștiut, pe care le-am reunit sub forma unei părți suplimentare. (Secțiunile 8–11.)

Logoterapia nu ar trebui evaluată, în ceea ce privește stadiul actual al performanțelor ei, în mod exclusiv pe baza lucrării de față, ci și din prisma anvergurii ei proprii. Referințele de la sfârșitul cărții îi oferă cititorului posibilitatea să descopere nu doar câteva surse de literatură care descriu modul de aplicare al logoterapiei în domeniul interdisciplinar format din teologie și psihoterapie, ci și câteva lucrări axate pe utilizarea ei clinică. În același timp, aceste lucrări abordează și unele chestiuni legate de tehnica terapeutică, de teoria motivației din perspectiva logoterapiei (este vorba despre conceptualizarea „voinței de sens“) — teorie ce a fost validată de curând și din punct de vedere empiric —, precum și de problema sentimentului lipsei de sens, aspect devenit tot mai predominant în prezent. În fața acestei nevroze în masă, care se propagă într-un ritm tot mai accelerat, nicio persoană onestă și care pretinde că ia în serios psihoterapia nu poate eluda (astăzi, la fel de puțin ca acum 25 de ani) confruntarea acesteia cu

teologia.

Viena – San Diego, ianuarie 1974

Viktor E. Frankl

Esența analizei existențiale

Ecce labia mea non cohibui[2]

De la Arthur Schnitzler ni s-a transmis o vorbă care spune că nu există cu adevărat decât trei virtuți: obiectivitatea, curajul și sentimentul de responsabilitate. Poate fi tentant să-i atribuim fiecăreia dintre aceste virtuți câte una din școlile de psihoterapie născute pe tărâm vienez.

Este evident că virtutea curajului corespunde psihologiei individuale a lui Alfred Adler. În definitiv, această psihologie își concepe metoda sa terapeutică în ansamblul ei ca nefiind altceva decât o încercare de încurajare a pacientului. Scopul acestei încurajări îl reprezintă depășirea sentimentelor de inferioritate, pe care psihologia adleriană le consideră factorul determinant, dacă nu chiar exclusiv, pentru formarea bolii.

În același fel, o altă virtute dintre cele menționate, și anume cea a obiectivității, putem spune că i se potrivește psihanalizei. Ce altă virtute i-ar fi permis lui Sigmund Freud să privească, asemeni lui Oedip, în ochii Sfinxului — sufletul uman — și să-i dezlege misterul, cu riscul descoperirii a tot ceea ce poate fi mai dureros și mai neplăcut? Pe vremea sa, o astfel de încercare reprezenta ceva colosal, de aceea realizarea sa a fost una uriașă. Până în acel moment, psihologia și în special așa-numita psihologie academică a reușit să evite tot ceea ce Freud a așezat în centrul teoriei sale. Așa cum anatomistul Julius Tandler spunea în glumă despre somatologia ce se preda în învățământul liceal că era „o anatomie din care era exclus aparatul genital“, tot astfel, Freud ar fi putut spune că psihologia care se preda în învățământul academic era o psihologie din care era exclus libidinalul.

Pe de o parte, psihanaliza i-a acordat obiectivității respectul cuvenit, pe de altă parte, însă, i-a picat acesteia victimă, pentru că obiectivitatea a condus în cele din urmă la obiectualizare, adică la transformarea în obiect a persoanei umane. Psihanaliza privește pacientul ca fiind dominat de „mecanisme“, iar terapeutul este, în viziunea sa, o persoană care știe cum să gestioneze aceste mecanisme. El stăpânește deci tehnica prin care aceste mecanisme dereglate pot fi reparate.

Cât cinism se ascunde în spatele acestei interpretări a psihoterapiei în

termeni de tehnică, de „psiho-tehnică“! Însă întrebarea este: Oare nu tindem să-l percepem pe terapeut ca simplu tehnician doar atunci când l-am perceput în prealabil pe pacient, pe omul bolnav, ca pe o mașină? Căci doar un „om-mașină“ ar avea nevoie de un „terapeut-tehnician“.

Dar cum a ajuns psihanaliza la această concepție tehnico-mecanicistă? Așa cum am menționat deja, această doctrină poate fi înțeleasă mai bine dacă luăm în considerare epoca istorică în care ea a apărut, însă nu trebuie să ne limităm doar la aceasta, ci trebuie să ținem cont și de mediul social din acele vremuri — un mediu impregnat de multă pudoare. Psihanaliza a reprezentat o reacție la tot acel context — o reacție depășită astăzi, cel puțin în unele privințe, dar care, la drept vorbind, poate fi considerată „reacționară“. Pe de altă parte, Freud nu a fost doar cineva care a „reacționat“ împotriva timpului său, ci și cineva care a transpus în acțiune idei care pluteau în aerul epocii sale. Pe vremea când își construia teoria, el se afla cu totul sub influența psihologiei asociaționiste, care începea pe atunci să se dezvolte și care mai târziu a devenit un curent dominant. Asociaționismul a fost în mod absolut un produs al naturalismului, un fenomen ideologic de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Acest lucru este reflectat probabil cel mai vizibil de cei doi piloni fundamentali ai doctrinei psihanalitice: atomismul psihologic și teoria energiei psihice[3].

Psihanaliza privește întregul ce formează psihicul uman la nivel atomist, adică fiind compus din părți individuale, din diverse pulsiuni, care la rândul lor sunt formate din pulsiuni parțiale, respectiv din elemente pulsionale. În acest fel, psihicul nu este doar atomizat, ci este și complet anatomizat: analiza psihicului se transformă, pas cu pas, în anatomia sa.

Dar în acest fel, psihicul sau mai exact persoana umană este oarecum distrusă în întregul ei. Am putea spune că psihanaliza aproape că „depersonalizează“ omul. În același timp, ea personifică instanțele individuale din structura generală a psihicului, instanțe aflate adesea în conflict unele cu altele, de exemplu așa-numitul Se ori „complexele“ asociative. Uneori, acestea nu sunt doar personificate (transformate în entități pseudo-personale independente și autonome), ci și demonizate[4].

În acest fel, psihanaliza deconstruiește întregul unitar care este persoana umană, pentru a se regăsi în cele din urmă în fața sarcinii de a o reconstrui, din nou, din bucăți. Acest lucru se vede cu cea mai mare claritate în teoria psihanalitică care concepe Eul ca fiind compus

din „pulsiuni ale Eului“. Cu alte cuvinte, cenzura care refulează pulsiunile este ea însăși de natură pulsională. Este ca și cum am spune că un constructor care clădește un edificiu din cărămizi este el însuși compus din cărămizi. Tocmai în această parabolă, ce ni se impune de la sine, putem vedea cât de materialist este modul de gândire psihanalitic, felul în care el se sfârșește în materie. (Ceea ce nu e același lucru cu materialitatea concretă.) Această materie constituie în același timp și baza atomismului ei.

Am afirmat că psihanaliza se caracterizează nu doar prin atomism, ci și prin teoria energiei psihice. Într-adevăr, psihanaliza operează în mod constant cu noțiunile de energie pulsională[5] și de dinamică a afectelor. Conform psihanalizei, pulsiunile, respectiv elementele pulsionale funcționează în același mod ca un paralelogram de forțe. Dar care este obiectul acestor forțe? Răspunsul este: Eul. În viziunea psihanalitică, Eul reprezintă în ultimă instanță mingea de joacă a pulsiunilor. Sau cum spunea odată Freud: Eul nu este stăpân în propria lui casă.

Vedem astfel că psihicul nu este redus doar din punct de vedere genetic la pulsiuni, ci el este și determinat cauzal de acestea. Ambele procese au un caracter implacabil. Psihanaliza interpretează în mod a priori ființa umană ca fiind purtată de pulsiuni. Acesta este și motivul ultim pentru care Eul uman trebuie reconstruit ulterior, plecând de la pulsiuni.

Dintr-o asemenea perspectivă atomistă, energetică și mecanicistă[6], psihanaliza îl privește pe om ca pe un aparat psihic ce funcționează precum un automat.

Acesta este punctul în care intervine analiza existențială. Aceasta îi opune perspectivei psihanalitice o viziune diferită: în locul automatismului aparatului psihic, analiza existențială vede în om autonomia existenței spirituale. Și astfel, am ajuns din nou în punctul de la care am plecat: la lista virtuților propusă de Schnitzler. Așa cum am atribuit virtutea obiectivității psihanalizei, pe cea a curajului, psihologiei individuale adleriene, tot astfel putem afirma că virtutea sentimentului de responsabilitate corespunde analizei existențiale. Pentru ea, ființa umană înseamnă, la modul cel mai profund, faptul-de-a-fi responsabil, iar pe sine însăși se înțelege ca „analiză cu privire la faptul-de-a-fi-responsabil“. La vremea la care conceptul de „analiză existențială“ prindea formă și ni s-a impus ca fiind necesar[7] pentru desemnarea acestui fapt-de-a-fi-responsabil, pe care noi l-am așezat în centrul ființării umane (Dasein), ni s-a revelat un termen utilizat de filosofia contemporană pentru a numi modul specific de a fi al omului:

termenul de „existență“.

Dacă ar fi să oferim o scurtă privire retrospectivă a procesului prin care analiza existențială a ajuns să considere faptul-de-a-fi-responsabil ca reprezentând trăsătura fundamentală a ființării umane (Dasein), atunci putem spune că mai întâi am plecat de la o inversare a întrebării privitoare la sensul ființării umane[8]. Astfel, ne-am străduit să scoatem în evidență faptul că viața este articulată de o serie de sarcini și datorii și că, în același timp, ființarea umană (Dasein) este definită prin capacitatea de a răspunde: nu omul este cel care trebuie să pună întrebarea cu privire la sensul vieții, ci mai degrabă omul însuși este cel interogat, cel care trebuie să răspundă. Deci lucrurile stau exact invers: omul este cel care trebuie să ofere un răspuns, el însuși are sarcina să răspundă întrebărilor pe care viața i le adresează. Dar un astfel de răspuns este întotdeauna un răspuns ce se obiectivează „prin fapte“. Răspunsurile la „întrebările vieții“ le putem oferi cu adevărat doar prin acțiunile noastre. Putem da răspunsuri doar în contextul caracterului „răspunzător“ al ființării noastre umane. Putem vorbi despre ființarea „noastră“ umană (Dasein-ul „nostru“) doar în măsura în care ne-am asumat responsabilitatea pentru ea.

Însă responsabilitatea față de ființa noastră nu se obiectivează doar „în fapte“. Dincolo de acestea, ea nu există decât „în aici și acum“ — în concretețea persoanei respective și a situației respective. De aceea, responsabilitatea față de ființarea umană (Dasein) reprezintă pentru noi întotdeauna o responsabilitate ad personam și ad situationem.

În măsura în care analiza existențială se dorește a fi o metodă terapeutică, ea se adresează în special unui mod nevrotic al ființării umane (al Dasein-ului), deci unui mod existențial „decăzut“ sau căzut pradă nevrozei. Scopul ei ultim este de a-l face pe om (în special pe cel nevrotic) conștient de faptul-de-a-fi-responsabil sau de a-i aduce în conștient responsabilitatea pe care o are față de propria ființare umană. (Dasein.)

În acest punct trebuie să ne oprim un pic. După cum se poate observa, și în analiza existențială ceva trebuie să devină sau să fie făcut conștient. Acest lucru înseamnă oare că, după toate aparențele, analiza existențială urmărește un scop analog cu cel urmărit de psihanaliză? Nu chiar, de vreme ce în psihanaliză ceea ce este adus în conștiință sunt pulsiunile, în timp ce în analiza existențială este făcut conștient un element esențialmente distinct de pulsiuni, și anume o componentă de natură spirituală. Faptul-de-a-fi-responsabil sau faptul-de-a-purta-o-responsabilitate reprezintă fundamentul ființei umane privită din latura ei spirituală, nu pulsională. Analiza existențială are

ca obiect ființa umană nu ca ființă pulsională, ci ca ființă responsabilă, adică tocmai existența spirituală!

Cu alte cuvinte, ceea ce analiza existențială îmi face conștient nu sunt pulsiunile mele, nu sunt lucruri din Se, ci propriul meu Eu. Aici nu Eul devine conștient de Se, ci mai degrabă Eul devine conștient de sine, ajunge la propria conștiință de sine, se găsește pe sine.

[2] Din latină, Cartea psalmilor: „Iată, buzele mele nu le voi opri“. (N.t.)

[3] Este adevărat că psihanaliza recunoaște astăzi faptul că în Eu există o zonă lipsită de conflicte. (Heinz Hartmann.) Însă nu înțelegem de ce ar trebui lăudată pentru faptul că acceptă un lucru ce le era cunoscut nepsihanaliștilor de mult timp și pe care nu l-au negat (pentru a reveni apoi), așa cum au făcut psihanaliștii. Cu alte cuvinte, este de neînțeles de ce psihanaliza ar trebui să primească o medalie pentru curajul ei de a bate în retragere.

[4] Psihanaliza merge atât de departe, încât, folosindu-ne de cuvintele lui Medard Boss, ea construiește ipoteza, mai corect spus, ipostaza „unei instanțe a Eu-lui, a unei instanțe a inconștientului și a unei instanțe a Supraeului“ și astfel, „utilizează în fond vechea tehnică a basmelor pentru copii. Și basmele izolează comportamentele mamei, în forma lor dorită de către copil, față de celelalte posibilități, condensându-le în imaginea unei instanțe autonome, în figura unei zâne bune. În schimb, aspectele neplăcute, cele despre care copilul nu vrea să știe nimic și de care se teme, sunt personificate în ideea de vrăjitoare. Pe măsură ce credința în aceste figuri fabuloase va scădea, e probabil ca și reprezentările psihologice ale acestor instanțe să nu mai poată fi menținute pentru mult timp în viitor“. (Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen 19 [1960], p. 299.)

[5] Vezi Sigmund Freud: „Trei eseuri asupra teoriei sexualității“, în Studii despre sexualitate (Opere esențiale, vol. 5), Editura Trei, București, 2010, p. 160: „Producerea excitației sexuale… furnizează o provizie de energie care va fi folosită în mare parte pentru alte scopuri decât cele sexuale, și anume… (prin intermediul refulării…) pentru edificarea barierelor sexuale de mai târziu“. Sau p. 144: „Îl vedem atunci (libidoul) concentrându-se asupra obiectelor, fixându-se asupra lor sau abandonându-le, trecând de la ele la altele și dirijând de pe aceste poziții activitatea sexuală a individului“.

[6] Freud însuși a fost cel care i-a descris pe psihanaliști cu termenul de „mecaniciști și materialiști incorigibili“. (Schriften, Imago Publishing, Londra, vol. XVII, p. 29.)

[7] Vezi V.E. Frankl, „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse“, în: Schweizerische medizinische Wochenschrift 69 (1938), p. 707.

[8] Vezi Viktor E. Frankl, Doctorul și sufletul. Bazele logoterapiei și analizei existențiale. Zece teze cu privire la persoană, Editura Meteor Press, 2019.

Inconștientul spiritual

Demersul nostru din secțiunea precedentă a rectificat în mod substanțial viziunea predominantă cu privire la dimensiunea inconștientului. De aceea, în scopul delimitării conceptului de „inconștient“, ne vedem obligați să realizăm o revizuire a granițelor lui. Deci nu mai putem vorbi doar despre un inconștient pulsional, ci și despre un inconștient spiritual. Inconștientul nu se compune doar din elemente de natură pulsională, ci și din elemente de natură spirituală. Astfel, conținutul inconștientului se extinde în mod semnificativ, iar inconștientul însuși se divide într-o pulsionalitate inconștientă și o spiritualitate inconștientă.

După ce am încercat, cu ajutorul așa-numitei logoterapii[9] (o „terapie centrată pe spirit“ și care reprezintă o completare necesară adusă psihoterapiei tradiționale în sensul strict al cuvântului), să introducem în psihologie conceptul de spirit, ca un câmp fundamental distinct și independent de sfera psihicului, în sensul strict, acum se impune necesitatea de a include spiritul și în inconștient — în inconștientul spiritual.

Bineînțeles, în acest fel are loc o reabilitare a inconștientului — lucru care în sine nu reprezintă ceva cu totul nou. În literatura de specialitate, se vorbește de mult timp despre „forțele creative“ ale inconștientului sau despre tendința sa „prospectivă“. Însă, așa cum vom vedea, această separare atât de necesară nu s-a făcut până acum — mă refer la separarea, respectiv confruntarea dintre pulsiuni și spiritual în interiorul inconștientului.

În orice caz, Freud vedea în inconștient doar pulsionalitatea inconștientă. Pentru el, inconștientul reprezenta în primul rând un rezervor de pulsiuni refulate. În realitate însă, nu doar pulsiunile pot fi inconștiente, ci și spiritualul. Așa cum dorim să demonstrăm, factorul spiritual, existența, este în mod obligatoriu, deci în mod absolut necesar și esențialmente, de natură inconștientă, pentru că, într-o anumită măsură, existența este întotdeauna nereflectată, din simplul motiv că nu se poate reflecta asupra sieși.

De vreme ce atât pulsiunile, cât și spiritualul pot fi de natură inconștientă, iar pe de altă parte spiritualul poate fi la rândul său atât conștient, cât și inconștient, trebuie să ne punem întrebarea „Cât de clare sunt de fapt liniile de demarcație ale acestei granițe duble?“.

Observăm că limita dintre conștient și inconștient este una foarte fluidă, oarecum permeabilă, că au loc treceri frecvente dintr-o parte în cealaltă. În privința acestei chestiuni, nu trebuie decât să rămânem la caracterul factual a ceea ce psihanaliza numește refulare: în actul refulării, un lucru conștient devine inconștient și invers, în cazul anulării refulării, ceva inconștient devine din nou conștient. După ce ne-am confruntat cu problema „reabilitării inconștientului“, ne aflăm acum în fața unei alte situații, cea privitoare la relativizarea conștientului: conștientul nu mai poate fi privit acum ca un criteriu ultim.

Dacă granița dintre conștient și inconștient este una „fluidă“, în schimb linia de demarcație dintre spiritual și pulsional ar trebui și mai bine întărită. Această situație a fost exprimată cel mai bine de o afirmație aparținând lui M. Boss, autor care descrie „pulsiunea și spiritul ca fenomene incomensurabile“. De vreme ce, așa cum știm, ființa umană autentică este ființă spirituală, devine evident că distincția dintre conștient și inconștient nu doar că este un criteriu relativ, ci, mai mult decât atât, ea nu reprezintă de fapt niciun fel de criteriu cu privire la ființa umană. Această distincție nu reușește să fie un criteriu autentic, pentru că ea nu conține în sine niciun fel de criteriu de autenticitate. Putem deriva un astfel de criteriu de autenticitate doar din actul de a decide dacă un anumit aspect al ființei umane este de natură spirituală sau pulsională, fiind cu totul irelevant dacă el este conștient sau inconștient. Ființa umană autentică, în contrast absolut față de concepția psihanalitică, nu este o ființă purtată de pulsiuni, ci este mai degrabă, așa cum afirmă Jaspers, o „ființă decizională“ sau, în sensul lui Heidegger, dar și al lui Binswanger, este „ființare umană“. (Dasein.) În sensul analizei noastre existențiale, ea este ființă responsabilă, adică o ființă existențială.

Omul poate fi deci foarte bine „autentic“, chiar dacă este inconștient. Dar, pe de altă parte, el poate fi „autentic“ doar în măsura în care nu este purtat de pulsiuni, adică este responsabil. Ființa umană autentică începe cu adevărat acolo unde nu mai sunt pulsiuni și se termină acolo unde se termină faptul-de-a-fi-responsabil. Ființa autentică există deci acolo unde omul nu se lasă purtat de Se, ci acolo unde Eul decide pentru sine.

În schimb, despre psihanaliză, putem afirma că ea a înghesuit ființa umană înspre Se și i-a slăbit Eul.

Mai înainte am afirmat că linia de demarcație dintre spiritual — în calitate de ceea ce este autentic în om — și pulsiune nu poate fi trasată niciodată cu suficientă claritate. Într-adevăr, putem vedea în

ea, într-o oarecare măsură, un hiat ontologic ce separă două regiuni fundamental distincte din interiorul structurii totale a ființei umane: pe de o parte, existența, pe de altă parte, tot ceea ce ține de facticitate. În vreme ce existența, conform definiției noastre, este în esență de natură spirituală, facticitatea se compune atât din elemente psihologice, cât și fiziologice: ea conține atât „fapte“ de natură psihică, dar și de natură fizică. Și dacă granița dintre existență și facticitate, acel hiat ontologic, trebuie trasată cu cea mai mare rigurozitate, în interiorul facticității psihofizice, linia dintre psihic și fizic nu mai poate fi trasată atât de simplu. Orice terapeut care a încercat să clarifice, de pildă, o nevroză vegetativă în multidimensionalitatea structurii ei, știe foarte bine cât de dificil este să diferențieze între elementele psihogene (primare) și cele somatogene.

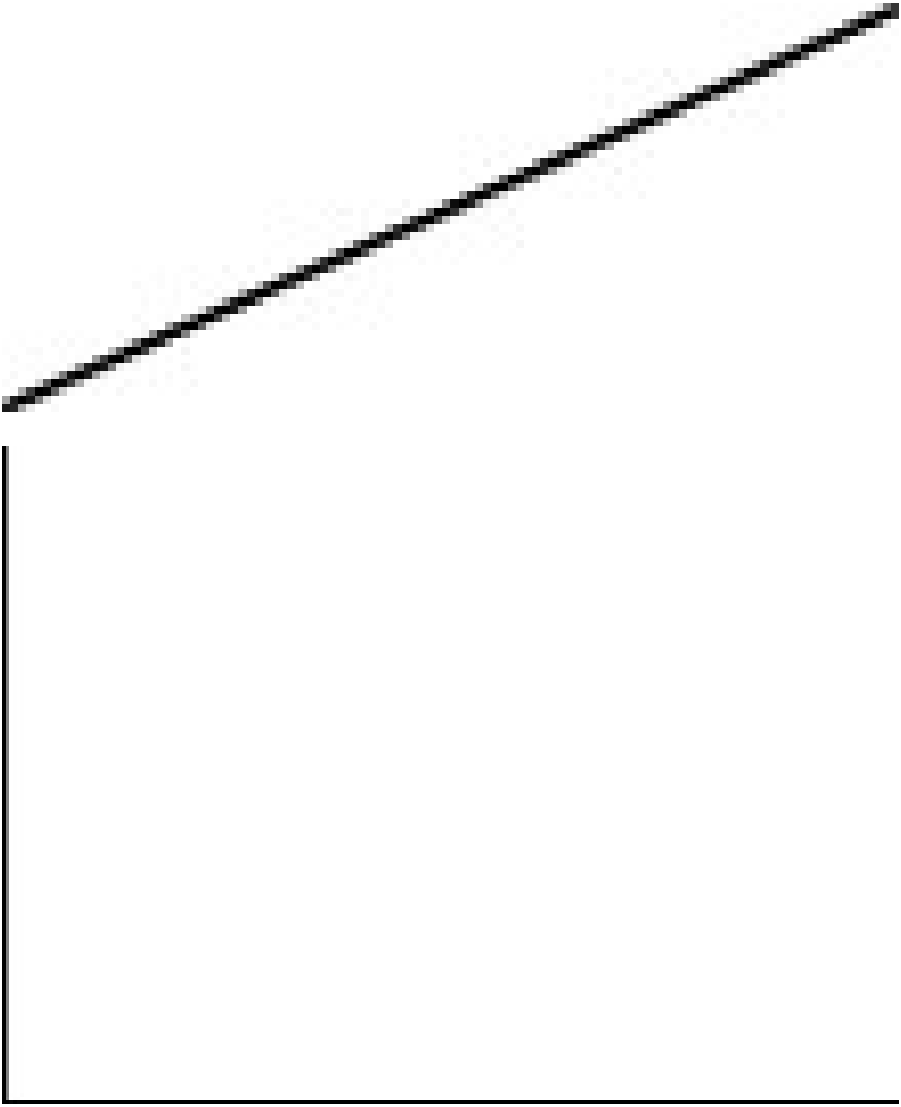
După relativizarea diferenței dintre conștient și inconștient în baza unor criterii autentice (sau a unor criterii de stabilire a autenticității), ne-am lovit de o a doua relativizare: vechea problemă psihofizică, ce pare să fi trecut în plan secund. (Dar care nu a dispărut chiar cu totul.) Ea a devenit o problemă secundară în raport cu problema mult mai semnificativă cu care ne confruntăm acum, și anume cea a „existenței spirituale în opoziție cu facticitatea psihofizică“. Această problemă nu are doar o semnificație ontologică mai amplă, dar ea este de cea mai înaltă relevanță și din punct de vedere terapeutic. Psihoterapia este în special preocupată să trezească și să mobilizeze existența spirituală, în sensul unei stări de responsabilitate liberă (ceea ce ea și reprezintă pentru noi), ca un fel de contrapondere la facticitatea psihofizică pe care omul tinde să o accepte ca fiindu-i dată drept soartă. Conștiința libertății se cere deșteptată tocmai împotriva acestei facticități — o libertate și responsabilitate care constituie umanitatea autentică.

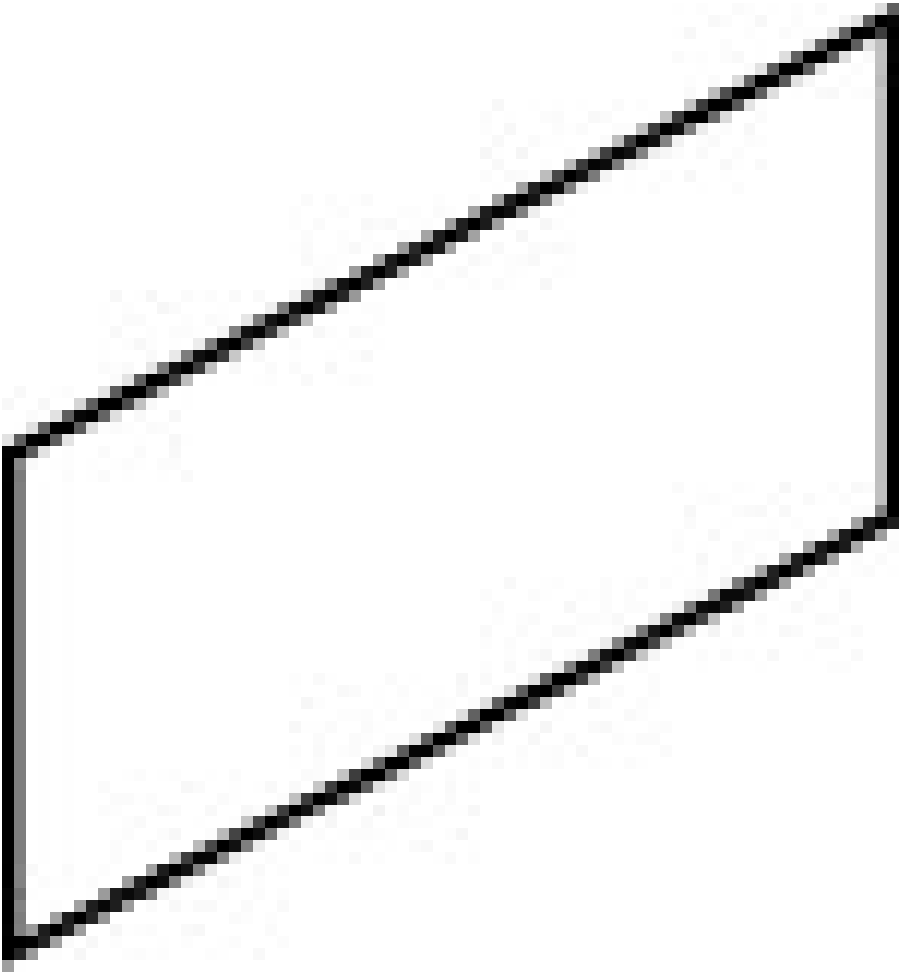
În demersul nostru de trasare a granițelor ontologice, nu am ținut seama până acum de faptul că ființa umană nu este doar „o ființă decizională“, ci și o ființă separată: ființa umană nu „este“ altceva decât o ființă individuată. Din această perspectivă, ea este însă întotdeauna o ființă centrată; și este centrată în jurul unui nucleu — de fiecare dată în jurul nucleului ei. Dar ce se află în interiorul acestui nucleu? Care este conținutul lui? Să ne amintim de felul în care Max Scheler definea persoana. Pentru el, persoana este atât agentul, cât și „centrul“ acțiunilor spirituale. Dacă persoana este cea care inițiază actele spirituale, atunci ea reprezintă și centrul spiritual în jurul căruia se grupează psihofizicul. După ce o astfel de centrare a ființei umane a avut loc, putem vorbi nu doar, ca până acum, despre existența spirituală și facticitatea psihofizică, ci și despre persoana spirituală și componenta „ei“ psihofizică. Nu dorim să trecem cu vederea că

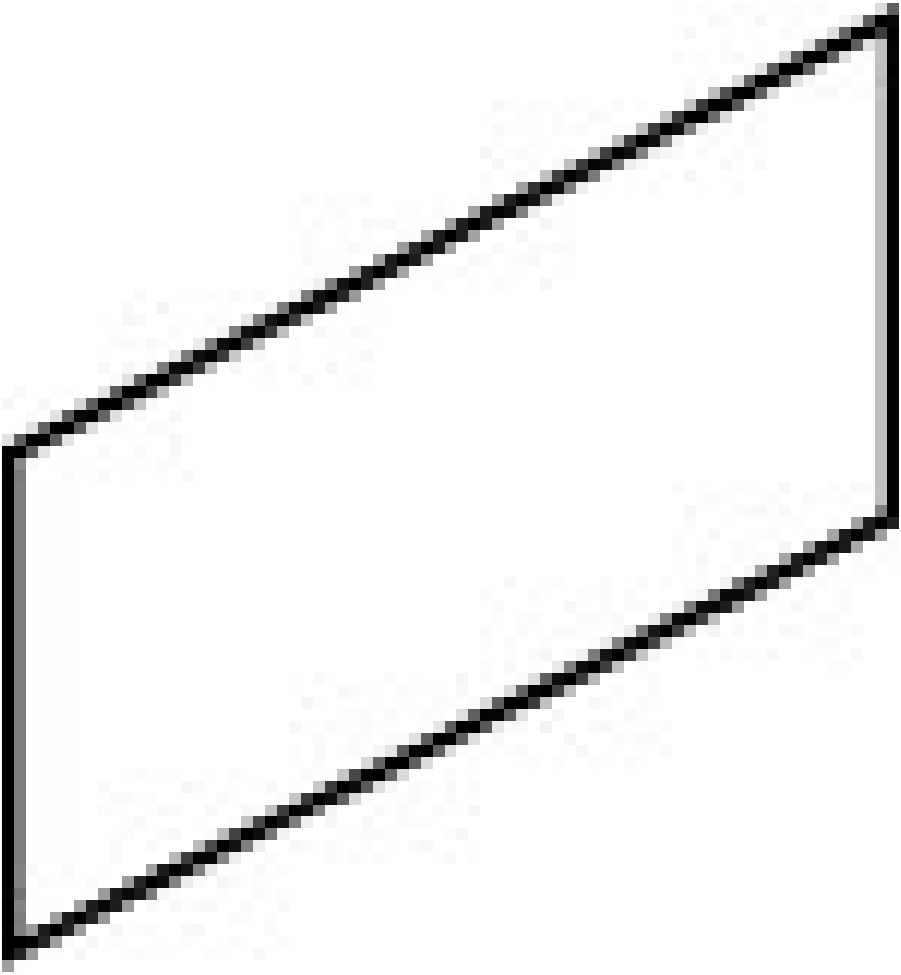
termenul „ei“ din formularea noastră implică faptul că persoana „are“ un element de natură psihofizică, în timp ce ea „este“ un element de natură spirituală. Într-adevăr, nici nu aș putea să vorbesc în sensul propriu despre „persoana mea“, pentru că eu nu „am“ o persoană, ci „sunt“ de fiecare dată persoana mea. Nu pot nici să spun: „Eul meu“, pentru că eu sunt acest „Eu“, dar nu „am“ un Eu. Pot să „am“ cel mult un Se, în sensul facticității „mele“ psihofizice.

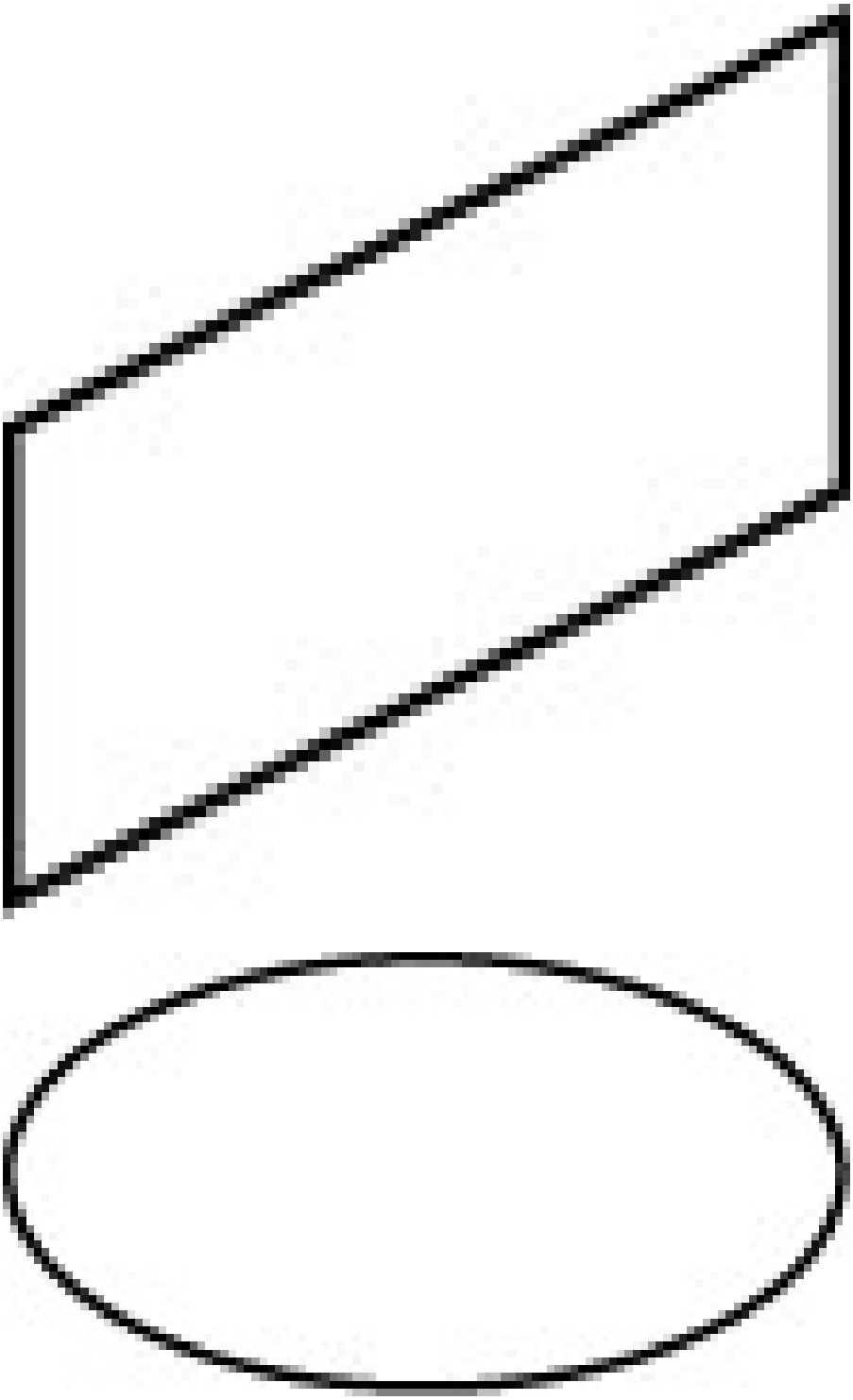
Faptul că ființa umană este și integrată se datorează exclusiv faptului că ea este, în calitate de ființă individuată, centrată de fiecare dată în jurul unei persoane. (Ca nucleu spiritual-existențial.) Doar persoana spirituală poate constitui fundamentul pentru unitatea și totalitatea ființei umane, totalitate însemnând în acest context integrarea aspectelor somatice, psihice și spirituale. Nu putem insista suficient de mult asupra faptului că doar această triplă totalitate este cea care formează omul complet. Nu se justifică sub nicio formă să vorbim despre om, așa cum se întâmplă adesea, ca despre un „întreg format din fizic și psihic“. Corpul și psihicul pot forma foarte bine o unitate — de exemplu, o „unitate“ psihofizică —, dar această unitate nu ar putea reprezenta niciodată, sub nicio formă, totalitatea umană. Factorul spiritual face parte, de asemenea, din această totalitate, din omul întreg. Mai mult decât atât, el reprezintă aspectul său cel mai autentic. Atâta vreme cât vorbim doar despre corp și suflet, nu poate fi vorba despre o totalitate.

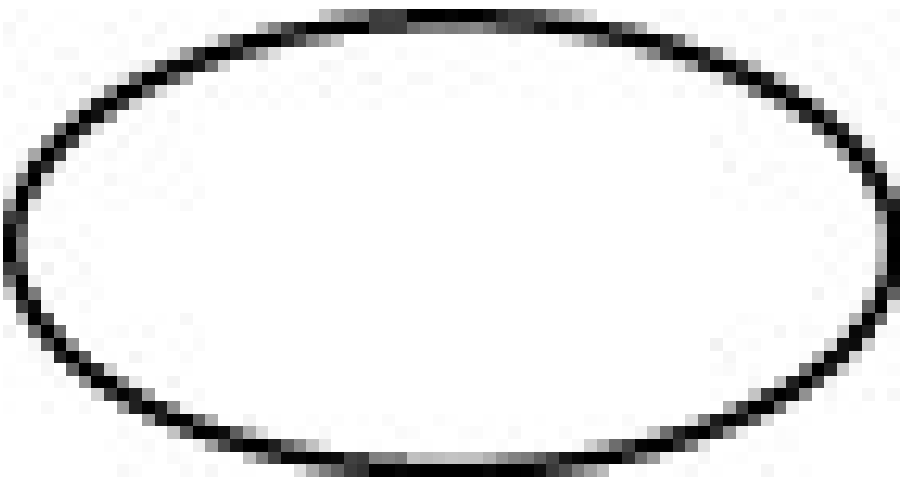
În ceea ce privește structura ontologică a ființei umane, până acum am preferat modelul straturilor față modelul treptelor. De fapt, am înlocuit organizarea pe verticală a treptelor („inconștient — preconștient — conștient“) cu straturile concentrice. Dar putem merge un pas mai departe și putem combina imaginea stratificată cu cea formată din trepte, astfel încât să ne imaginăm că straturile formează în același timp și un plan arhitectonic al ființei noastre — planul unei construcții tridimensionale. Nu trebuie decât să ne imaginăm că nucleul persoanei — centrul spiritual-existențial în jurul căruia se grupează de fiecare dată straturile psihice și somatice periferice — se lungește de o asemenea manieră, încât nu-l mai concepem ca pe un nucleu, ci mai degrabă ca pe o axă a persoanei respective, axă care împreună cu straturile psihofizice ce o învelesc traversează conștientul, preconștientul și inconștientul. Astfel, am dobândi o imagine pe jumătate metaforică, pe jumătate adecvată la realitate. Orice fenomen, fie el de natură spirituală, psihică sau fizică, indiferent că aparține axului personal sau straturilor psihofizice, se poate manifesta atât în plan conștient, cât și în plan preconștient, respectiv inconștient.

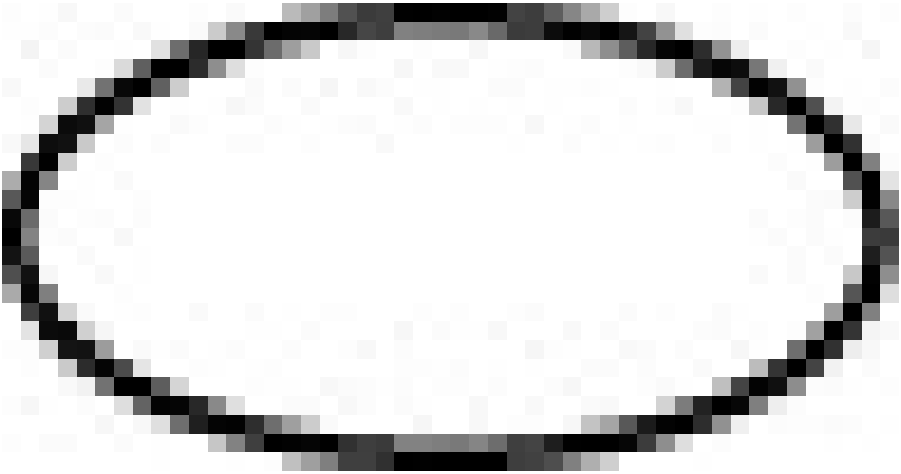


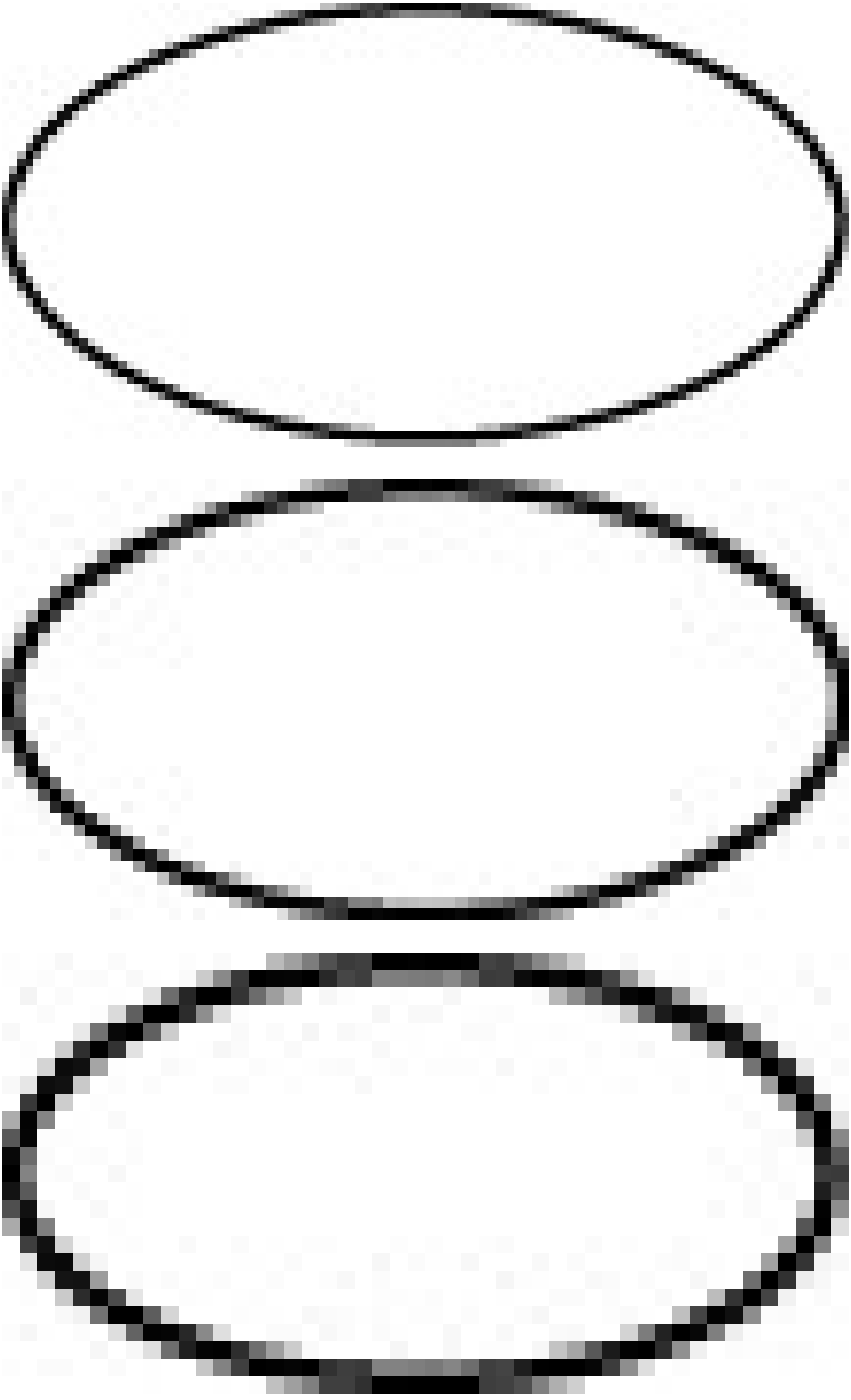


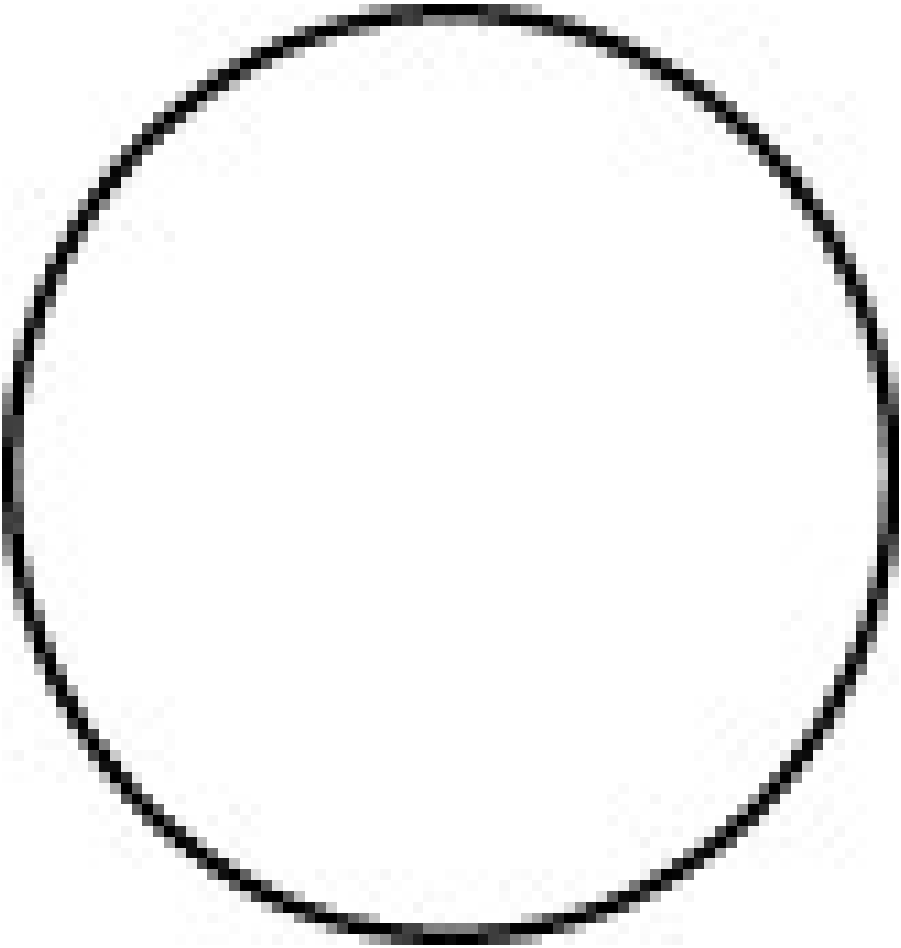


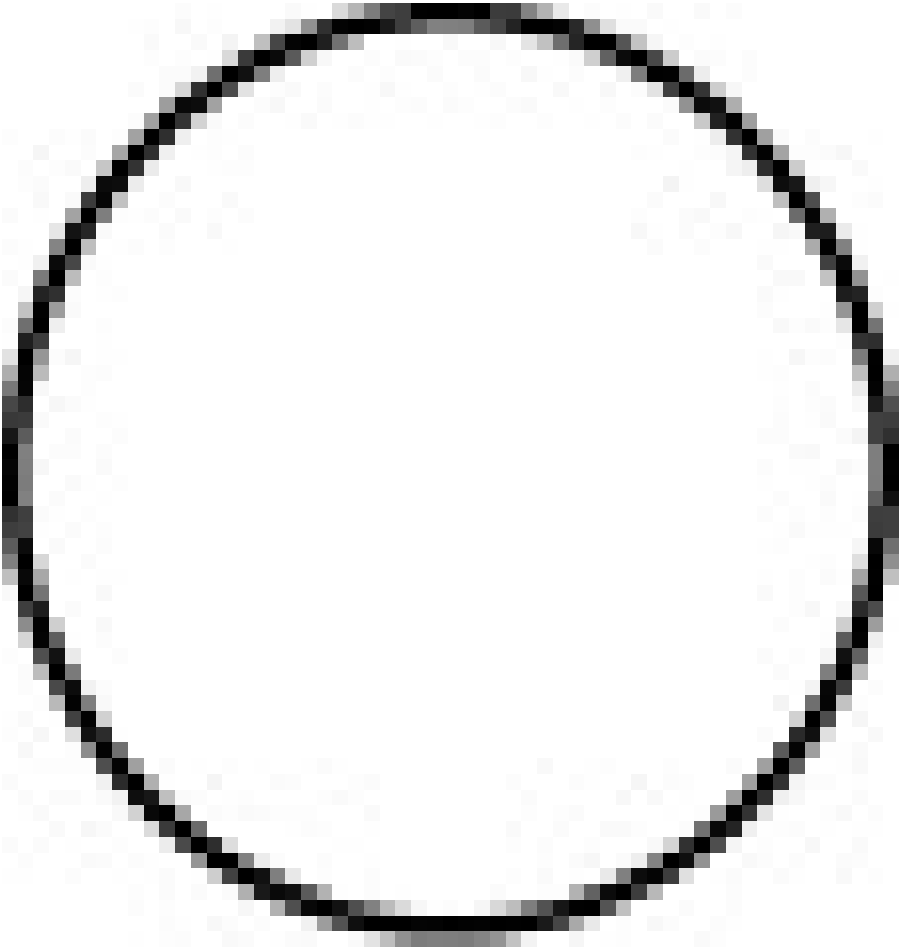


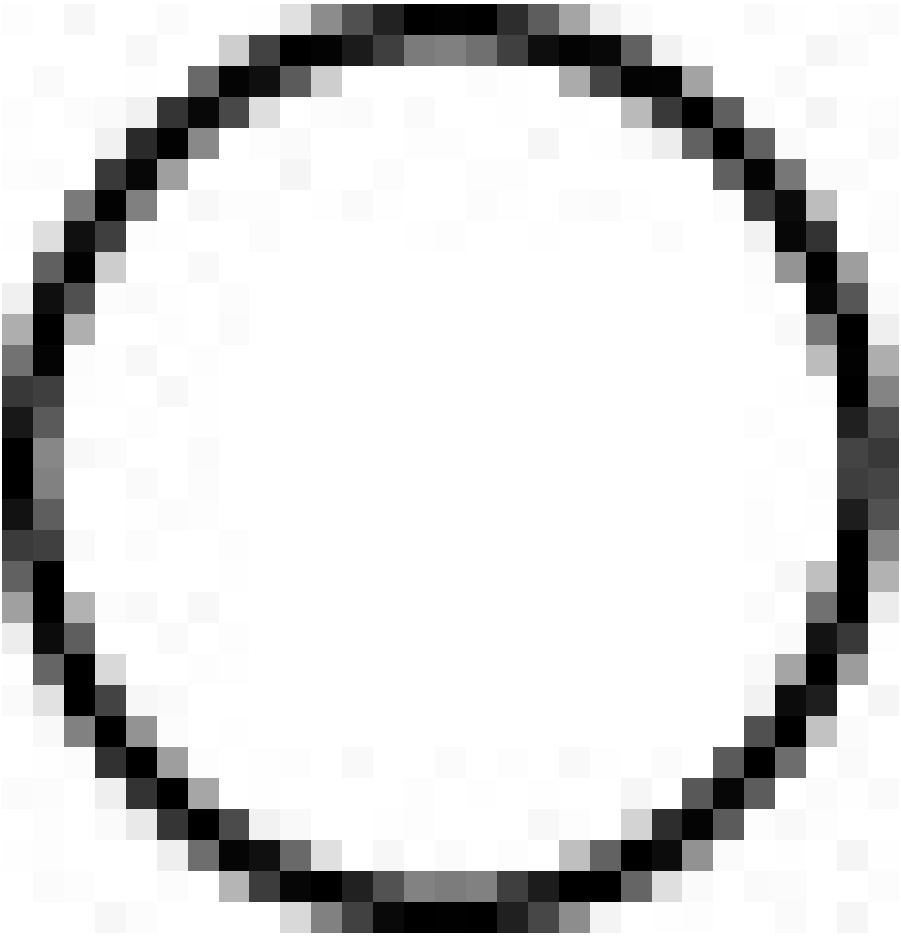












Întorcându-ne acum la procedeele analitice de tratament, folosite de psihanaliză, trebuie să ajustăm concepția ei asupra structurării persoanei. Până în prezent, psihanaliza s-a ocupat doar de pulsiunile umane în profunzimea lor inconștientă și a investigat prea puțin spiritualitatea omului, a persoanei umane, în profunzimea ei inconștientă. Cu alte cuvinte, psihanaliza a rămas, într-o oarecare măsură, o psihologie a Se-ului inconștient, și nu a Eului inconștient. În acest fel, obiectul investigației sale a fost constituit doar din așa-numita „persoană în profunzimea ei“ (în sensul facticității psihofizice), în vreme ce persoana autentică (în calitate de centru al existenței spirituale) a fost ignorată. Dar, așa cum știm, nu doar Se-ul posedă o anumită profunzime inconștientă, ci și această persoană spiritual-existențială, și Eul. De fapt, atunci când vorbim despre „persoana în profunzimea ei“ (sau, am putea spune, despre „persoana abisală“), ar trebui să ne referim doar la această persoană spiritual-existențială, respectiv la profunzimea ei inconștientă: doar ea este adevărata

persoană în profunzime. Să fim bine înțeleși: ceea ce înțelegem în mod obișnuit prin „persoană în profunzimea ei“ nu este modul ei personal de a fi, ci mai degrabă felul ei de a fi în calitate de „lucru creat“ — acest aspect nu-l atribuim existenței, ci facticității, și îl includem în psihofizic, nu în spiritual. Expresia „persoană în profunzimea ei“, atunci când o folosim în înțelesul ei obișnuit, nu se referă la un plan inferior laturii spiritual-existențiale, adică ființei umane adevărate, ci mai degrabă la un ceva de natură vegetativă „din“ om sau, în cel mai bun caz, la ceva de natură animalică.

Așa cum am menționat deja, adevărata persoană în profunzimea ei, spiritul existențial în dimensiunea sa profundă, sunt întotdeauna inconștiente. Persoana în profunzime nu este deci inconștientă în mod facultativ, ci în mod obligatoriu. Acest lucru se explică prin faptul că îndeplinirea spirituală a acțiunilor, și implicit esența persoanei în calitate de centru spiritual de la care pleacă aceste acțiuni, reprezintă o pură „realitate executivă“. Persoana este atât de absorbită de efectuarea acestor acte spirituale, încât în interiorul ființei sale autentice, ea nici nu poate reflecta cu privire la ceea ce este ea însăși. Ea nici măcar nu ar putea apărea în cadrul acestei reflecții. În acest sens, existența spirituală (adică Eul autentic, Eul „în sine“) nu poate fi reflectată. Eul autentic este „existent“ doar prin prisma a ceea ce face sau, cu alte cuvinte, doar în „realitatea executivă“. Existența autentică rămâne deci nereflectată pentru că asupra ei nu se poate reflecta. Ca atare, ea nu poate fi nici analizată. De aceea, prin expresia „analiză existențială“ nu ne referim niciodată la o analiză a existenței, ci, așa cum am mai spus, la o „analiză cu privire la existență“. Existența în sine rămâne un fenomen primordial neanalizabil și ireductibil. Acest lucru este valabil și pentru fiecare dintre aspectele ei individuale pe care le-am identificat — conștientul și faptul-de-a-fi-responsabil: și ele reprezintă o astfel de stare fenomenologică primordială. Așa cum se va demonstra în special în cazul conștiinței morale, acest tip de fenomene primordiale nu suportă o reducție suplimentară sau, mai bine spus, în plan ontic, astfel de fenomene sunt ireductibile. Dacă vrem să le clarificăm, nu putem face acest lucru printr-un proces de reducție în dimensiunea lor ontică, ci trebuie să le transcendem, trecând în planul ontologic. În planul reflecției psihologice imanente, atât conștientul, cât și faptul-de-a-fi-responsabil sunt și rămân probleme insolvabile. Însă de îndată ce le transpunem în dimensiunea ontologică, dintr-odată ele încetează să mai fie probleme: acolo ele reprezintă fenomene primordiale, trăsături constitutive ale ființei umane, sunt „existențialii“ ei[10]. Sunt cele două atribute fundamentale care îi aparțin ființei existențiale și care fac parte din ea dintotdeauna.

Să reținem deci: persoana în profunzime, mai exact persoana

spirituală „profundă“, deci acea persoană care ea singură merită să fie numită astfel, este nereflectată, pentru că nu se poate reflecta asupra ei. În această ordine a lucrurilor, ea poate fi numită și inconștientă. În timp ce persoana spirituală poate fi în principiu atât conștientă, cât și inconștientă, putem spune că persoana spirituală din planul profund este în mod obligatoriu inconștientă — deci nu în mod facultativ. Cu alte cuvinte: în profunzimea sa, „în fond“, spiritualul este necesar, pentru că el este în mod esențial inconștient.

Din cele spuse, reiese și faptul că „centrul“ ființei umane (persoana) este inconștient în „profunzimea“ sa. (Persoana în profunzime.) În originea sa, spiritul uman este spirit inconștient.

Dacă ar fi să explicăm toate acestea cu ajutorul unui exemplu, am putea face comparația cu un ochi. Așa cum retina își are „pata sa oarbă“ exact în locul în care ea începe, adică acolo unde nervul optic intră în ea, tot astfel, și spiritul este „orb“ față de orice formă de autoobservare și autoreflecție exact în punctul său de origine. Acolo unde spiritul este „originar“, unde este cu totul „el însuși“, tocmai acolo el este inconștient cu privire la sine. Din acest punct de vedere, putem afirma despre el cu toată puterea ceea ce se spune în Vedele indiene antice: „Cel ce vede nu poate fi văzut; cel ce aude nu poate fi auzit; cel ce gândește nu poate fi gândit“.

Însă spiritul este inconștient nu doar în planul originar, deci în adâncul său, ci și în dimensiunea sa cea mai înaltă, în „instanța sa ultimă“. Spiritul este inconștient nu doar în planul său cel mai profund, ci și în cel mai înalt: instanța supremă, care decide în egală măsură atât asupra conștientului, cât și a inconștientului, este ea însăși inconștientă. Trebuie doar să ne amintim că în vis există un așa-numit gardian al somnului — o instanță care veghează și decide dacă persoana care doarme și visează trebuie să se trezească sau dacă are voie să doarmă mai departe. Acest gardian al somnului este cel care o trezește pe mamă imediat, la cel mai mic semn de tulburare a respirației copilului ei, în timp ce ea poate să rămână cu totul indiferentă la niște zgomote cu mult mai puternice, provenite din stradă. Acest gardian nu dă greș nici chiar în starea de hipnoză — subiectul se trezește de îndată ce e pe cale să se întâmple ceva ce el nu dorește. Această instanță reușește să fie redusă la tăcere, într-o oarecare măsură, doar în narcoză, când este adormit și acest gardian. În rest, putem spune că, de regulă, acea instanță care reglementează somnul și starea de veghe, ea însăși nu doarme, ci veghează — firește, doar în măsura în care stă de pază. Acest gardian veghează asupra omului ca și cum el însuși ar fi în stare vigilă, dar, în cel mai bun caz, el este doar pe jumătate conștient. Într-

adevăr, el știe ce se întâmplă cu visătorul, dar totuși nu poate fi vorba despre o stare conștientă propriu-zisă. Ca atare, acea instanță care decide dacă un lucru devine conștient sau rămâne inconștient funcționează ea însăși la nivel inconștient. Dar pentru a putea lua o asemenea decizie, ea trebuie totuși să poată discerne. Ambele funcții, atât a decide, cât și a discerne, nu pot fi îndeplinite decât de o instanță spirituală. De aici reiese că factorul spiritual nu doar că poate fi, dar el chiar trebuie să fie inconștient, atât în forma sa cea mai elevată, cât și în originea sa.

[9] Vezi V.E. Frankl, „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse“, în: Schweizerische medizinische Wochenschrift 69 (1938), p. 707.

[10] Termenul de „existențiali“ aparține filosofiei lui Martin Heidegger și se referă la acele caracteristici care sunt specifice doar existenței umane (Dasein-ului): faptul-de-a-fi-în-lume, înțelegerea, grija etc. (N.t.)

Analiza existențială a conștiinței morale

Pentru a clarifica mai bine conceptul de „inconștient spiritual“, pe care l-am expus anterior și pe care l-am așezat într-o opoziție strictă în raport cu inconștientul pulsional, ne vom folosi în continuare de fenomenul „conștiinței morale“, care ne va servi în acest scop ca model. În acord cu cele afirmate referitor la faptul-de-a-fi-responsabil, conștiința morală este un „fenomen primordial“, inerent ființei umane în calitate de „ființă decizională“. Toate concluziile pe care am încercat anterior să le derivăm în mod deductiv ar trebui să ni se dezvăluie acum, cu ajutorul fenomenului conștiinței morale, în mod inductiv sau, mai bine spus, fenomenologic. Într-adevăr, ceea ce numim conștiință morală se înrădăcinează într-o profunzime inconștientă, descinde dintr-o rădăcină inconștientă: tocmai deciziile importante și autentice (autentice din punct de vedere existențial) ale ființei umane sunt luate întotdeauna în mod nereflectat și, ca atare, inconștient. Așadar, tocmai în originea sa, conștiința morală se cufundă în inconștient.

Din această perspectivă, conștiința morală poate fi numită și irațională. Ea este ilogică sau, mai bine spus, prelogică. Așa cum există o înțelegere prelogică a ființei, o înțelegere preștiințifică și premergătoare din punct de vedere ontologic, tot astfel există și o înțelegere premorală a valorilor, care precede orice morală explicită: aceasta este conștiința morală.

Conștiința morală este irațională pentru că, cel puțin în privința realității sale executive imediate, în planul acțiunilor sale, ea nu poate fi redusă exclusiv la planul rațional. Ea se lasă explicată doar într-o fază ulterioară, sub forma unei „raționalizări secundare“. De asemenea, orice examinare a conștiinței nu poate fi concepută decât retroactiv. Chiar și deciziile conștiinței sunt în ultimă instanță de nepătruns.

Atunci când ne întrebăm din ce motiv conștiința morală trebuie să opereze în mod necesar într-o formă irațională, trebuie să ținem seama de următoarele lucruri. Ceea ce i se dezvăluie conștientului este ființarea, dar ceea ce i se arată conștiinței morale nu este atât o ființare-care-este, cât o ființare care nu este încă, adică o ființă-ce-trebuie-să-fie. Această ființă-ce-trebuie-să-fie nu este deci ceva real, ci

un lucru care trebuie să devină real. Ea nu este ceva actualizat, ci mai degrabă o potențialitate. (Bineînțeles, într-un sens mai amplu, această posibilitate reprezintă, la rândul ei, o necesitate.) Însă în măsura în care ceea ce i se arată conștiinței morale este un lucru ce trebuie să devină real, să fie actualizat, se ridică întrebarea: cum altfel ar putea fi realizat acel lucru dacă el nu a fost anticipat întâi, într-o formă oarecare, la nivel spiritual? Această anticipare spirituală are loc cu ajutorul a ceea ce numim intuiție: anticiparea spirituală survine printr-un act de „viziune".

În acest fel, conștiința morală ni se revelează ca o funcție esențialmente intuitivă. Pentru a anticipa ceea ce trebuie să se realizeze, conștiința trebuie întâi să intuiască acel lucru. Acesta e sensul în care moralitatea poate fi numită irațională și motivul pentru care ea se lasă raționalizată doar în mod retroactiv. Dar, din această perspectivă, conștiința morală nu este oare asemănătoare iubirii, care este de asemenea de natură irațională și intuitivă? Într-adevăr, și iubirea intuiește, și ea își închipuie ceva ce nu ființează încă. Dar, spre deosebire de conștiința morală, iubirea nu-și reprezintă o „ființă-ce-trebuie-să-fie", ci ceea ce iubirea dezvăluie este doar o ființă-ce-ar-putea-fi. Iubirea vede și descoperă potențialități valoroase în persoana iubită. Deci și ea anticipează ceva în viziunea ei spirituală, și anume potențialitățile personale, nerealizate deocamdată, pe care persoana concretă, iubită, le ascunde în ea.

Asemănarea dintre conștiința morală și iubire nu provine doar din faptul că atât una, cât și cealaltă au de-a face în aceeași măsură cu niște simple potențialități, și nu cu realități. Acesta este doar unul dintre motivele pentru care ambele pot opera doar într-o formă intuitivă. Mai există și un al doilea motiv pentru care funcționarea lor este în mod necesar irațională, adică nu pot fi niciodată raționalizate în totalitate (primul motiv fiind acela că ele au o natură esențialmente intuitivă): ambele, atât conștiința morală, cât și iubirea, au de-a face cu o ființă individuală, unică în mod absolut.

Sarcina conștiinței morale este să-i dezvăluie omului care este „singurul lucru necesar"[11] spre care trebuie să tindă. Această unitate este însă întotdeauna unică, pentru că este vorba despre potențialitatea specifică și exclusivă a unei persoane concrete, în situația ei concretă, potențialitate pe care Max Scheler a descris-o prin termenul de „valoare situațională". Este deci vorba despre o individualitate absolută, despre ceva ce „trebuie-să-fie" într-un mod individual și care, din acest motiv, nu se lasă cuprins de nicio lege universală, de nicio „lege morală" general valabilă (în sensul imperativului categoric kantian), ci care poate fi prescris doar de o

„lege individuală“. (În accepțiunea lui Georg Simmel.) Nu este ceva perceptibil în termeni raționali, ci doar în termeni intuitivi. Iar această funcție intuitivă este îndeplinită tocmai de conștiința morală.

În măsura în care conștiința morală dezvăluie în mod intuitiv potențialitățile concrete și individuale ale valorilor, am putea fi tentați să descriem această manieră de operare a ei ca fiind de natură instinctivă și, prin urmare, să vorbim despre conștiința morală ca despre un instinct etic, aflat în contrast cu „rațiunea practică“. Dar la o privire mai atentă, observăm imediat că acest instinct etic se opune în mod semnificativ acelui instinct pe care-l numim, la modul general, instinctul vital. Instinctul animalelor țintește un scop universal, el acționează doar „în plan general“, ceea ce înseamnă că el este esențialmente schematic. În funcție de instinctele lor, animalele reacționează, prin sistemele „receptor și efector“,[12] la mediul înconjurător specific doar conform unei anumite scheme rigide, definite o dată pentru totdeauna pentru toți indivizii aceleiași specii. Eficacitatea acestei scheme instinctive este determinată de faptul că ea funcționează doar la nivel de specie în general și este valabilă doar în cazul unui număr mare de indivizi. Însă în cazurile individuale, uneori ea nu numai că eșuează, ci îi și induce individului un comportament care, în anumite circumstanțe, poate fi, ce-i drept, în acord cu instinctul său, dar care tocmai din acest motiv poate fi „nechibzuit“ și inadecvat în raport cu scopul urmărit. Același tipar instinctiv de reacție care conservă sau salvează, de exemplu, viața majorității furnicilor dintr-un mușuroi poate ucide în anumite condiții o anumită furnică particulară. Din perspectiva instinctului, acest lucru ține de un risc ce trebuie asumat pentru supraviețuirea coloniei: instinctul vital neglijează individualul.

Instinctul etic funcționează cu totul diferit. În contrast cu instinctul vital, eficacitatea instinctului etic este garantată de faptul că țelul său nu urmărește un lucru universal, ci doar un lucru individual. El este îndreptat întotdeauna spre ceva concret. Și așa cum animalul este indus câteodată în eroare de instinctul său vital, tot astfel și omul este derutat uneori de preceptele rațiunii sale morale, în vreme ce doar instinctul etic, deci conștiința sa morală, îl poate face capabil să descopere acel „singur lucru necesar“, care nu este un lucru universal. Doar conștiința morală este capabilă să adapteze „legea morală“ general valabilă și „eternă“ la situația specifică în care se află o persoană concretă. O viață care izvorăște din conștiința morală este o viață absolut personalizată și adaptată unei situații absolut concrete — în acord cu ceea ce contează în ființarea noastră individuală și unică. (În Dasein-ul nostru.) Conștiința morală include întotdeauna concretul acelui „aici“ („Da“ din Dasein) care definește „ființa“ mea personală.

(„Sein“ din Dasein.) Să fim bine înțeleși: tot ceea ce am afirmat în cadrul acestor explicații nu este îndreptat împotriva „legii morale“, ci este susținut spre cinstea conștiinței morale!

În acest punct, dorim să demonstrăm că, și în această privință, cea referitoare la intenția esențialmente individuală a conștiinței morale, există un anumit paralelism cu iubirea. Nu doar decizia conștiinței morale se orientează spre o posibilitate cu totul individuală, ci și decizia iubirii. Așa cum conștiința morală dezvăluie acel „singur lucru necesar“, tot astfel și iubirea dezvăluie „unicul posibil“, cu alte cuvinte, potențialitățile unice ale persoanei iubite. Într-adevăr, doar dragostea este capabilă să surprindă o persoană în singularitatea ei, în calitate de individ absolut. În acest sens, iubirea îndeplinește o importantă funcție cognitivă. Probabil că tocmai această capacitate cognitivă a ei a fost înțeleasă și apreciată într-o perioadă în care vechii evrei au ales să denumească cu același cuvânt actul iubirii și pe cel al cunoașterii.

Este oare justificat să comparăm deciziile conștiinței morale cu cele ale iubirii? Oare dragostea are într-adevăr de-a face cu actul decizional? Cu siguranță! Și în iubire, sau mai ales în ea, ființa umană este „ființă decizională“. Alegerea partenerului, alegerea iubirii, este o alegere adevărată doar atunci când ea nu este dictată de pulsiune. Atâta vreme cât un model inconștient, un „imago“ definit de Se îmi determină, de exemplu, alegerea dragostei, nu poate fi vorba deloc despre iubire. Nu doar în poezie, ci și în psihologie, rima dintre Liebe (iubire) și Triebe (pulsiune) este nepermisă. Atâta vreme cât un Eu se lasă „purtat“ de un Se către un Tu, nu putem vorbi despre iubire. În dragoste, Eul nu este purtat de către Se, ci Eul „se decide“ pentru un Tu.

Însă nu doar eticul și eroticul, nu doar conștiința morală și iubirea își trag rădăcinile din profunzimea emoțională și intuitivă (nerațională) a inconștientului spiritual. Mai există și un al treilea element, patosul, care, într-un anumit sens, își are și el originea în acest loc. Aceasta în măsura în care în interiorul inconștientului spiritual există, pe lângă inconștientul etic (deci pe lângă conștiința etică), și un inconștient estetic — conștiința artistică. Atât în ceea ce privește producția, cât și reproducerea artistică[13], artistul depinde și de spiritualitatea inconștientă. Intuiției conștiinței morale, care este irațională și de aceea nu pe de-a-ntregul raționalizabilă, îi corespunde în artist inspirația, care, și ea, este înrădăcinată tot într-o sferă a spiritualității inconștiente. Aceasta constituie izvorul creației sale și, din acest motiv, sursele din care el își trage seva creativă sunt și rămân într-o zonă întunecată ce nu poate fi niciodată perfect iluminată prin prisma

conștientului. Mai mult decât atât, constatăm de multe ori faptul că o hiperreflecție conștientă perturbă procesul creativ „ce provine din inconștient“. Adesea, autoobservarea forțată, voința de „a produce“ la un nivel conștient ceea ce ar trebui să se întâmple de la sine într-o profunzime inconștientă, se poate transforma într-un handicap serios pentru creativitatea artistului. În acest context, orice reflecție care nu este necesară nu face decât să dăuneze.

Cunoaștem, de pildă, cazul unui violonist care încerca întotdeauna să cânte cât mai conștient cu putință: de la felul în care își așeza vioara pe umăr până la cele mai mici detalii legate de tehnica de interpretare. El voia să „facă“ totul în mod conștient, să realizeze totul într-o stare completă de autoreflecție. Așa cum era de așteptat, acest lucru a condus la un eșec artistic total. Terapia a trebuit să se concentreze întâi pe eliminarea acestei compulsii la hiperreflecție și autooglindire și să aplice ceea ce, într-un alt loc, am numit tehnica dereflecției[14]. Tratamentul psihoterapeutic a trebuit să-i redea pacientului încrederea sa în inconștient, făcându-l să realizeze în mod repetat că inconștientul său este „mult mai muzical“ decât conștientul lui. Într-adevăr, tratamentul orientat în acest fel a condus la o dez-inhibare a „forțelor creatoare“ artistice aparținând inconștientului său. Procesul de (re)producție, care este esențialmente inconștient, a fost eliberat de efectele inhibatoare ale unei reflecții conștiente excesive.

Cazul de mai sus aduce însă în discuție și un alt factor important, care se referă la scopul psihoterapiei. În zilele noastre, nu mai putem susține opinia conform căreia scopul psihoterapiei este conștientizarea cu orice preț, pentru că psihoterapeutul face acest lucru doar în mod provizoriu. El trebuie să aducă în conștient un lucru inconștient (incluzând aici și elemente din inconștientul spiritual), doar cu scopul de a-i permite aceluiași lucru să revină ulterior în inconștient. Ceea ce terapeutul trebuie să facă este să faciliteze convertirea unei potentia inconștiente într-un actus[15] conștient, dar trebuie să facă acest lucru având ca unic obiectiv crearea în final a unui habitus care va fi din nou inconștient. Sarcina psihoterapeutului este să restabilească, la final, caracterul firesc al proceselor inconștiente.

Oare cele spuse mai sus implică faptul că întreaga producție sau reproducere artistică (sau poate, pe lângă actele provenite din patos, și cele etice și erotice) pot fi atribuite domeniului emoțiilor? În acest punct, trebuie să fim precauți, pentru că termenul de „emoții“ a devenit astăzi extrem de inexact. Dacă ne gândim la distincția făcută de Scheler, în cazul acestui cuvânt nu e niciodată suficient de clar la ce se face referire — la o anumită emoție particulară, la o stare emoțională sau la o emoție intențională? În vreme ce, într-adevăr,

emoțiile intenționale pot fi atribuite foarte bine inconștientului spiritual, simplele stări sentimentale sau afective au însă la fel de puțin de-a face cu ființa spiritual-existențială, deci cu ființa umană autentică, precum stările determinate de pulsiuni.

Dorim să subliniem în mod expres faptul că reproșul nostru cu privire la o oarecare inexactitate se adresează doar cuvântului „emoție“, și în niciun caz emoției în sine. Cel puțin în ceea ce privește emoția intențională, în sensul lui Scheler, nimic din ea nu este inexact. Dimpotrivă, gradul de sensibilitate al emoției poate fi mult mai mare decât ar putea fi vreodată gradul de pătrundere al rațiunii.

Dificultățile pe care cercetarea le întâmpină atunci când încearcă să exploreze din punct de vedere inconștient, chiar și în mod retroactiv, procesul de formare al realizărilor spirituale, proces fundamental, dar rămas neexplorat, ni se relevă din următoarea situație absolut banală: oamenilor de peste tot și dintotdeauna le place să facă glume și să râdă la ele. Dar până astăzi lipsește o explicație științifică completă cu privire la fenomenul glumei, respectiv la cel al râsului. Acest lucru arată cât de puțin depinde efectuarea unei acțiuni de cunoașterea ei reflexivă și de înțelegerea ei cognitivă.

Întorcându-ne la paralela menționată, mai putem adăuga următoarea concluzie: acolo unde Eul (spiritual) pășește într-o sferă inconștientă, ca fundament al său, putem vorbi de apariția conștiinței morale, a iubirii sau a artei. Acolo unde dimpotrivă, Se-ul (psihofizic) invadează inconștientul, vorbim de apariția nevrozei sau a psihozei, în funcție de ceea ce se află în interiorul unei astfel de patogeneze. Astfel, vom avea de-a face cu un caz psihogen (ca la nevroză) sau cu unul somatogen. (Ca la psihoză.)

[11] Aluzie la un pasaj din Noul Testament, în care se sugerează că, dintre diversele datorii morale, doar „un lucru trebuie“: credința în Hristos (Luca 10:42). (N.red.)

[12] Aluzie la modelul explicativ dezvoltat de biologul și ciberneticianul Jakob Johann von Uexküll, cu privire la felul în care animalele interacționează cu mediul lor înconjurător. (N.t.)

[13] Vezi secțiunea „Psychoterapie, Kunst und Religion“ din cartea mea, Viktor E. Frankl: Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte, München, 1986.

[14] Vezi Viktor E. Frankl, Teoria și terapia nevrozelor. Introducere în logoterapie și analiză existențială, Editura Trei, București, 2008.

[15] Potentia și actus formează împreună o pereche de termeni folosiți de filosofia scolastică pentru a desemna „potențialitatea“, respectiv „actualizarea“, realizarea acestei potențialități. (N.t.)

Interpretarea viselor din perspectiva analizei existențiale

Dacă din cele discutate până acum reiese că, încă de la început, este extrem de dificil să lămurim problema inconștientului spiritual, nu avem voie să uităm că există totuși o cale prin care putem explora inconștientul, inclusiv pe cel spiritual: calea viselor. De la introducerea în domeniul științelor de către Freud a tehnicii clasice a interpretării viselor, bazată pe metoda asociațiilor libere, avem la dispoziție această posibilitate.

Ca atare, și noi dorim să ne folosim de această metodă. Bineînțeles că vom căuta să aducem în sfera conștientului — și a responsabilității — nu doar fenomenele pulsionale inconștiente, ci și pe cele spirituale inconștiente. După cele spuse, ne putem aștepta ca, în vise, aceste producții autentice ale inconștientului, să întâlnim nu doar elemente ale inconștientului pulsional, ci și elemente ale inconștientului spiritual. Deși ne folosim de aceeași metodă pe care a utilizat-o și Freud atunci când a mers pe urmele inconștientului pulsional, noi ne vom sluji totuși de ea într-un mod diferit, de vreme ce scopul urmărit de noi este altul, și anume aducerea la suprafață a inconștientului spiritual. Așa că îi vom spune psihanalizei: mergem la luptă împreună, dar atacăm separat.

Și în cazul interpretării viselor, conștiința morală rămâne cel mai adecvat model pentru a demonstra felul în care operează inconștientul spiritual. Să luăm ca exemplu următorul vis:

O pacientă visează că odată cu hainele murdare a trimis la spălătorie și o pisică murdară. Când a primit hainele înapoi, a găsit printre ele și pisica moartă. Pacienta a făcut următoarele asociații libere cu privire la elementele visului: despre „pisică“ — spune că iubește pisicile „mai presus de orice“, dar în același timp o iubește „mai presus de toate“ și pe fiica ei, unicul ei copil. Din acest context putem deduce că aici „pisică“ înseamnă copil. Dar de ce este pisica „murdară“? Acest lucru se lămurește de îndată ce aflăm de la pacientă că în ultima vreme viața amoroasă a fiicei ei este subiectul multor bârfe în mediul lor social. În acest sens, într-adevăr, „s-au spălat rufe murdare“ în public. Acesta este și motivul pentru care pacienta o spionează și o urmărește constant pe fiica ei, după cum ea însăși recunoaște. Ca atare, ce ne transmite visul în întregul lui? El reprezintă un avertisment: pacienta

să facă bine să nu o mai tortureze pe fiica ei cu o educație exagerată în privința „purității“ ei morale, altfel fiica ei va pieri. Visul exprimă astfel vocea propriei conștiințe morale, care o avertizează pe pacientă.

Nu vedem motivul pentru care ar trebui să renunțăm la o astfel de posibilitate simplă, aceea de a interpreta visul în toate elementele sale distincte. Nu trebuie să rămânem fideli opiniei preconcepute conform căreia în spatele acestor elemente trebuie să se ascundă cu necesitate niște conținuturi de natură sexual-infantilă. Dimpotrivă, în explorarea datelor empirice ale inconștientului spiritual dorim să ne lăsăm călăuziți de marea virtute a psihanalizei: obiectivitatea. Însă pretindem o astfel de obiectivitate nu doar din partea analizandului, ci și din partea analistului. Așa cum din partea obiectului investigat ne așteptăm la o sinceritate absolută (de exemplu, în privința asociațiilor pe care acesta le produce), tot așa ne așteptăm la o imparțialitate necondiționată și din partea subiectului care investighează, adică la o atitudine obiectivă ce nu-i permite să închidă ochii în fața faptelor inconștientului spiritual.

Iată un vis aparținând unui alt pacient:

Pacientul relatează un vis recurent, ce se repetă la intervale relativ scurte de timp, uneori chiar în decursul aceleiași nopți, când apare sub forma unor vise în lanț. De fiecare dată, pacientul se află într-un anumit oraș din străinătate, unde intenționează să o sune la telefon pe o anumită doamnă, demers în care eșuează în mod constant. El nu reușește să stabilească cu ea o convorbire telefonică, pentru că discul telefonului are o dimensiune exagerată (conține circa o sută de numere), astfel că-i este imposibil să formeze numărul ei. Când se trezește, pacientul își dă seama că, în realitate, numărul pe care voia să-l formeze era doar asemănător cu cel al doamnei respective, în schimb el este identic cu numărul de telefon al companiei de producție pentru care lucrează cu succes în prezent. În cadrul explorării visului, reiese că pacientul, de profesie compozitor, a petrecut într-adevăr, la un moment dat, o anumită perioadă în orașul respectiv, timp în care s-a ocupat de o lucrare compozițională ce i-a adus mari satisfacții: era vorba despre muzică religioasă. În prezent, după cum am menționat, lucrează cu succes pentru o companie unde face muzică de jazz pentru filme, lucru ce nu-i conferă însă un sentiment de împlinire sufletească. Pacientul declară hotărât că nu poate fi vorba despre un sentiment de nostalgie după orașul respectiv, de vreme ce, exceptând munca sa, anii petrecuți acolo au fost neplăcuți pentru el, din toate punctele de vedere. Nici în ceea ce o privește pe doamna respectivă nu poate fi vorba despre vreun sentiment de dor legat de ea, întrucât nu avusese cu ea nici cea mai

vagă relație erotică. Pe de altă parte, pacientul afirmă în mod spontan că vede în acea parte a visului, în care apare discul enorm al telefonului, o reflecție a stării sale actuale, acceptată cu resemnare, și anume imposibilitatea de a face o alegere[16]. Evident că ne întrebăm, ce fel de alegere? Răspunsul vine de la sine: e vorba despre alegerea profesională, despre dificultatea de a se decide între a compune muzică profană sau muzică religioasă, el fiind atras de ultima din ele. Dintr-odată, înțelegem și semnificația conținutului central al visului, faptul că pacientul nostru se străduiește în mod repetat, chiar dacă în zadar, „să se conecteze din nou“, să se „re-conecteze“. În latină, „re-conectare“ s-ar traduce prin re-ligare, de unde și cuvântul „religie“[17].

Acest vis, spre deosebire de cel precedent, nu reprezintă un avertisment adresat visătorului, ci exprimă mai degrabă un autoreproș. Ambele vise sunt însă expresii ale conștiinței morale, ale inconștientului spiritual. Dar în cazul celui de-al doilea, nu se face auzită doar conștiința etică, ci, în mod clar, și conștiința de natură artistică. Evident că problematica religioasă personală ce apare în acest vis — ca un conținut concret al spiritualității inconștiente — poate să ia în alte vise o formă mai directă, și anume nu ca problematică religioasă latentă, ci ca una manifestă, precum în exemplul următor:

Un pacient visează că tatăl său îi înmânează niște zaharină pe care pacientul o refuză, afirmând cu orgoliu că mai bine își bea cafeaua sau ceaiul amare decât să le îndulcească cu niște înlocuitori. Cu termenul „a înmâna“ pacientul asociază următorul lucru: „Transmitere, tradiție. Însă ceea ce tatăl meu îmi transmite prin tradiție este confesiunea religioasă pe care o avem în comun“. Asociațiile libere mai scot la iveală următoarele resturi diurne: cu o seară înainte, pacientul citise într-un ziar un articol ce reproducea dialogul dintre un filosof existențial și un teolog. Argumentele filosofului i se păruseră pacientului foarte plauzibile și a fost impresionat în special de refuzul acestuia cu privire la o religiozitate pe care o considera inautentică din punct de vedere existențial. Îi rămăsese în minte mai ales acea parte a dialogului în care filosoful refuză „să fugă într-o împărăție a credinței sau într-una a viselor“ și exclamă: „Ce fel de motiv poate fi acela care să ne facă să ne dorim să fim fericiți? Ceea ce ne interesează pe noi este realitatea!“ Deci și aici, în viața diurnă, pacientul refuză un lucru inautentic. Dar să mergem mai departe. În aceeași seară, pacientul a ascultat la radio o predică, pe care a perceput-o însă ca pe o mângâiere slabă și oarecum „dulceagă“. De asemenea, a reieșit că într-unul din pasajele articolului menționat se formulase următoarea întrebare: „Cum se simte atunci când ne pierdem gustul (!) pentru viață?“ Având toate aceste lucruri în minte,

înțelegem cu ușurință felul în care religiozitatea, respectiv confesiunea religioasă transmisă, inautentice din punct de vedere existențial, au fost asociate electiv cu sfera gustului, iar pentru imaginea onirică a fost ales un îndulcitor inautentic, și anume zaharina, ce are rolul de a înlocui zahărul adevărat. Alegerea acestui simbol ni se limpezește cu totul atunci când aflăm că pacientul nostru poartă tot timpul la el, pe post de talisman, un anumit simbol specific confesiunii sale religioase „transmise“, cu scopul de a-l „apăra“ de privirile rău-voitoare ale celor din jur, pe care-l păstrează într-o cutiuță de lemn, care la origine a fost o cutiuță de zaharină.

În ceea ce privește manifestările inconștientului spiritual, în alte vise întâlnim problematica religioasă personală a pacientului raportată nu doar la aspectul confesiunii sale religioase în general, așa cum este cazul ultimului vis, ci raportată și la aspectul instituțiilor bisericești în particular. Ca probă empirică pentru această variantă, propun să luăm în considerare următorul vis:

O pacientă visează: „Merg la biserica Alser“. Cu acest lucru ea asociază: „Pe drumul spre psihoterapeutul meu trec pe lângă biserica Alser și, ajungând în dreptul ei, mi-a trecut de mai multe ori prin minte că sunt pe drumul spre Dumnezeu — dar nu direct prin biserică, ci oarecum prin psihoterapie. Drumul meu spre Dumnezeu trece, ca să zic așa, prin terapeut. Bineînțeles că atunci când mă întorc de la terapie, trec din nou pe lângă biserică. În acest fel, a merge la terapie reprezintă doar un ocol spre biserică“. Visul continuă după cum urmează: „Biserica lasă senzația de loc părăsit“. Interpretare: faptul că biserica „este“ abandonată semnifică faptul că pacienta a părăsit biserica. În realitate, pacienta a întors într-adevăr spatele bisericii. „Biserica a fost distrusă complet de bombardamente, acoperișul a căzut și doar altarul a rămas intact.“ Interpretare: zguduiturile — interioare — cauzate de experiența războiului au slăbit-o într-adevăr pe pacientă din punct de vedere psihic, dar în același timp i-au deschis ochii cu privire la locul central (altarul!) al religiei în viața sa. „Cerul albastru strălucește în interior, iar aerul circulă liber.“ Interpretare: zgâlțâielile interne menționate i-au eliberat privirea către planul celest. „Însă deasupra mea mai sunt rămășițe de acoperiș, de lemnărie, ce amenință să cadă și mi-e frică de ele.“ Interpretare: pacienta se teme de o recădere, de starea de a-fi-îngropată-din-nou-sub-dărâmături. „Și fug afară, oarecum deziluzionată.“ Interpretare: într-adevăr, pacienta a avut parte în ultimul timp de unele dezamăgiri mărunte cu privire la aderarea ei nu doar la confesiunea religioasă, ci și la instituțiile ecleziastice. Credința ei necondiționată în biserică a fost știrbită ocazional de anumite impresii legate de presupusa meschinărie și aparenta lipsă de generozitate ale unor preoți și teologi.

În momentul în care aflăm că pacienta manifestă tendințe spre experiențe de natură mistică și extatică, nu mai suntem mirați de faptul că aspectul instituțional bisericesc îi crea anumite perturbări în sfera religioasă. De aceea e interesant să explorăm și această latură a problematicii ei religioase inclusiv în vise, pentru a vedea în ce măsură acest aspect al spiritualității ei inconștiente și-a găsit expresia în ele. Acest lucru este confirmat de următorul vis al pacientei:

„Mă aflu în Piața Sf. Ștefan.“ Interpretare: centrul Vienei catolice. „Stau în fața portalului Catedralei Sf. Ștefan, care este astupat de un zid.“ Interpretare: accesul la creștinism îi este încă blocat. „În interiorul Catedralei este întuneric. Dar eu știu că Dumnezeu este acolo.“ La acest element pacienta produce următoarea asociație liberă: „Cu adevărat Tu ești un Dumnezeu ascuns“.[18] Visul continuă: „Caut intrarea“. Interpretare: pacienta caută accesul la creștinism. „Este aproape ora douăsprezece.“ Interpretare: a sosit timpul. „Părintele N.N. ține o predică înăuntru.“ (Pentru ea, părintele N.N. este o figură reprezentativă a creștinismului.) „Printr-o lucarnă îi pot vedea capul.“ Interpretare: persoana acestui părinte transmite doar o mică parte din ceea ce el reprezintă. „Vreau să pătrund în interior.“ Interpretare: vrea să se îndepărteze de aparență și să se îndrepte spre esență. „Alerg prin niște coridoare strâmte.“ Interpretare: strâmt = anxietate[19]. Pacienta se află într-o stare anxioasă, de așteptare neliniștită, dornică de a-și atinge scopul. „Am o bombonieră la mine, cu inscripția: «Dumnezeu te cheamă».“ Interpretare: chemarea ei spre o viață religioasă (scopul ei spre care aspiră cu atâta nerăbdare), deci însăși calea într-acolo ascunde în sine dulceața unei experiențe mistico-extatice. „Scot o bomboană din cutie și o mănânc, deși știu că îmi poate dăuna.“ Interpretare: pacienta a relatat de mai multe ori faptul că prin extazele ei mistice se expune în mod conștient pericolului „de a cădea pradă nebuniei“, de a cădea bolnavă. „Mi-e teamă că cineva ar putea vedea inscripția de pe bombonieră. Mă rușinez și încep să o șterg.“ Asociație liberă: pacienta știe că va fi publicat „cazul“[20] ei și de aceea face tot posibilul pentru a împiedica această publicare.

În acest punct, ne confruntăm cu un aspect important pentru investigațiile noastre ulterioare, și anume cu faptul că oamenilor le este uneori rușine de religiozitatea lor și încearcă să o ascundă. Ar fi o greșeală enormă să confundăm o astfel de rușine cu o inhibiție nevrotică. Rușinea este un sentiment cu totul natural și nu poate fi asimilată sub nicio formă cu o inhibiție nevrotică. Datorită unui eseu al lui Max Scheler pe marginea acestui subiect, știm că rușinea îndeplinește o anumită funcție protectivă și în iubire. Scopul ei constă în a preveni ca un lucru să se transforme pur și simplu într-un

obiect — obiect al unor spectatori. Ca atare, putem spune că iubirea are aversiune față de actul de a fi privită. De aceea, ea evită spațiul public. Omul se teme că un lucru sfânt lui îi va fi pângărit în sau de spațiul public. Această profanare poate avea loc, de exemplu, printr-o pierdere a caracterului direct specific devotării față de celălalt. Acest caracter imediat este amenințat de faptul că dăruirea este transformată nu doar într-un obiect supus privirii unor străini, dar și într-un obiect al autoobservației. În ambele cazuri, caracterul de autenticitate nemijlocită, originară, a iubirii, existențialitatea ei sunt supuse riscului de a pieri sau de a se transforma într-o facticitate a unei stări observate de alții sau a unei stări de autoobservare. Cu alte cuvinte, din cauza unei priviri străine sau a unei autoobservări, actul iubirii este în pericol de a-și slăbi partea de Eu și de a-și întări partea de Se.

Ceva similar se întâmplă și în cazul unui alt lucru, nu mai puțin sacru pentru om, dacă nu chiar cel mai sacru dintre toate: religiozitatea sa. Să nu uităm că religiozitatea implică, la fel ca iubirea, o intimitate autentică. Ea îi este „intimă“ omului în două sensuri: pe de o parte, ea reprezintă lucrul „cel mai profund“ din el, pe de altă parte, asemenea iubirii, ea este protejată de pudoare. De dragul propriei autenticități, și religiozitatea adevărată se ascunde de privirea publică, se ascunde pentru a nu se trăda. De aceea, pacienții noștri se tem să-și „trădeze“ experiențele lor religioase „intime“, atât în sensul de „a le divulga“, cât și în sensul de „a comite o trădare“. Nu vor să-și afișeze experiența intimă în fața unor oameni care ar fi incapabili să o înțeleagă sau să o privească drept fiind ceva autentic și care ar putea-o percepe ca pe ceva inautentic. Astfel de pacienți se tem că psihoterapeutul căruia i-ar divulga experiențele lor ar putea încerca să le demaște religiozitatea ca nefiind altceva decât o formă de sublimare a libidoului sau să o deconspire ca pe ceva impersonal, ceva ce nu ține de sfera Eului, ci a Se-ului („inconștientul arhaic“) sau a mulțimii impersonale („inconștientul colectiv“)[21].

Doar dacă privim lucrurile în acest fel putem înțelege de ce ultima pacientă menționată trăia o profundă aversiune la gândul de a se vedea publicată ca un „studiu de caz“, în care sentimentele ei religioase urmau să fie degradate la statutul de obiect al unei investigații. Bineînțeles, această aversiune nu se referă doar la publicații, jena față de sfera publică nu se rezumă doar la teama de a deveni un „caz public“, ci și la aceea de a fi prezentat unui „public“, ca obiect al unei observări. Ne gândim aici la experiențele pe care le-am avut până acum în activitatea noastră universitară în domeniul psihoterapiei.

În timpul cursurilor, pacienții despre care discutăm nu sunt conduși în sala de curs, ci discuțiile cu ei se desfășoară mai degrabă într-o sală alăturată, între patru ochi și în fața unui microfon, care transmite în sala de curs ceea ce se discută, cu ajutorul unui sistem de amplificare. În acest fel, pacienții nu sunt expuși privirilor publicului, ci urechilor lui, publicul fiind deci un „auditoriu“ în adevăratul sens al cuvântului. Astfel, nu se „arată“ nimic, ci lucrurile sunt aduse la urechea „ascultătorilor“. Cu toate acestea, afirmațiile pacienților sunt și rămân într-o oarecare măsură o declarație coram publico (în fața publicului), pentru că transmiterea convorbirii în sala de curs are loc, bineînțeles, cu acordul lor. E foarte interesant de remarcat faptul că aceiași pacienți care, în condițiile optime create de noi cu privire la protecția anonimatului (lucru ce contribuie la diminuarea timidității lor), sunt extrem de deschiși să relateze despre viața lor sexuală în cel mai intim mod cu putință sau să vorbească despre diverse detalii perverse sunt cuprinși în schimb de tot felul de „inhibiții“ de îndată ce discuția se îndreaptă spre viața lor religioasă intimă. De exemplu, în timpul unei astfel de discuții purtate în fața microfonului într-o încăpere de lângă sala de curs, o pacientă este întrebată în mod spontan despre visele ei. La această întrebare neașteptată, pacienta reproduce următorul vis:

„Mă aflu în mijlocul unei mulțimi mari de oameni, un fel de bâlci. Toată lumea se mișcă într-o direcție, în timp ce eu mă străduiesc să înaintez în direcția opusă.“ Interpretare: în învălmășeala bâlciului pe care o reprezintă această lume, majoritatea oamenilor sunt orientați cam în aceeași direcție, adică sunt „masificați“. Însă pacienta înoată, ca să spunem așa, împotriva acestui curent. „Oarecum, știu direcția în care trebuie să merg, pentru că pe cer strălucește o lumină după care mă orientez. Această lumină devine din ce în ce mai intensă, luând în cele din urmă forma unei figuri.“ Interpretare: La început, pacienta cunoaște doar aproximativ direcția de urmat, dar apoi îi este din ce în ce mai clară. O întrebăm despre ce fel de figură e vorba. Pacienta începe imediat să se fâstâcească și, după multă ezitare, ne întreabă cu o privire rugătoare: „Chiar trebuie să vorbesc despre asta?“ Ea reușește să ne dezvăluie secretul abia după ce insistăm de mai multe ori: „Este figura lui Hristos“. În vis, conștiința morală îi impune să-l urmeze pe Hristos, să meargă pe calea ei în calitate de creștină.

În acest vis, nu mai putem vorbi de o frământare religioasă propriu-zisă, de vreme ce, pentru pacienta noastră, religia și calea religioasă se află în afara oricărei îndoieli. Prin contrast, în visele relatate anterior ale altor pacienți exista o neliniște religioasă clară, ce ni s-a arătat într-o manieră mai mult sau mai puțin voalată, în funcție de gradul în care religiozitatea respectivului visător era una manifestă sau latentă, cu alte cuvinte, în funcție de modul în care religiozitatea persoanei

respective îi era ei înseși conștientă sau inconștientă, adică refulată. Faptul că religiozitatea poate fi „refulată“, ascunsă de Eul conștient, nu constituie o surpriză, dacă ținem cont de cele spuse mai sus cu privire la caracterul cu adevărat „intim“ al religiozității autentice. Însă nu e surprinzător nici faptul că în mod ocazional dăm peste motive clar religioase în visele unor persoane nereligioase, întrucât am văzut faptul că, din motive profunde și esențiale, nu există doar un libido inconștient sau refulat, ci și o religio inconștientă sau refulată. După cele discutate la început, e evident că, în timp ce primul dintre ele, libidoul, poate fi atribuit inconștientului pulsional, cea de-a doua, religia, ține în esență de inconștientul spiritual. Acest lucru constituie o premisă importantă pentru investigațiile noastre ulterioare.

[16] Pentru a înțelege simbolismul visului, trebuie menționat faptul că în limba germană cuvântul „wählen“ înseamnă atât „a forma un număr de telefon“, cât și „a alege“. (N.t.)

[17] Conform Sfântului Augustin, substantivul „religio“ (religie) provine din verbul latin „religare“ (a lega din nou) și semnifică legătura regăsită dintre om și Dumnezeu. (N.t.)

[18] Citat din Cartea lui Isaia. „Dumnezeul ascuns“ (în lat., „Deus absconditus“) este un concept teologic care se referă la faptul că nu putem cunoaște esența lui Dumnezeu pe calea rațiunii. (N.t.)

[19] În limba germană, „strâmt“ se traduce prin „eng“, iar „anxietate“ prin „Angst“, de unde asocierea pe care o face pacienta: „eng = Angst“. (N.t.)

[20] În limba germană, cuvântul „der Fall“ înseamnă atât „caz“, cât și „cădere“, de aceea pacienta asociază faptul de a cădea bolnavă cu publicarea cazului ei. (N.t.)

[21] Una dintre pacientele mele a exclamat odată în mod spontan: „Cum se face că îmi este rușine de toate lucrurile religioase, care îmi par a fi penibile și ridicole? Știu și eu foarte bine de ce mă rușinez de nevoile mele religioase: nota predominantă a psihoterapiei de care am avut parte în ultimii 27 de ani (cu alți terapeuți și în alte clinici) a fost mereu aceeași. Mi se spunea că asemenea dorințe nu reprezintă altceva decât visări, speculații absurde, că nu există decât ceea ce vedem și auzim, și că tot restul reprezintă doar un nonsens provocat de o traumă sau de o evadare în boală. (Cu scopul de a fugi de viața reală.) Așa că ori de câte ori vorbeam despre nevoia mea de Dumnezeu, îmi era teamă că acest lucru îmi va atrage cămașa de forță. Toate formele de tratament de până acum au fost niște discuții purtate

pe lângă subiect“.

Transcendența conștiinței morale

Dacă în secțiunea precedentă, referitoare la interpretarea viselor din perspectiva analizei existențiale, am scos la iveală acest fapt psihologic al religiozității inconștiente (și refulate), scopul nostru acum este să arătăm în ce măsură rezultatele psihologice ale analizei existențiale corespund și așteptărilor ontologice. Într-adevăr, acest lucru se confirmă, pentru că analiza existențială a conștiinței morale, așa cum am abordat-o în secțiunea anterioară, trebuie să ne înfățișeze (dacă e să o urmăm până la ultimele sale consecințe) o situație de cea mai mare importanță, pe care dorim să o desemnăm încă de la început cu termenul de „transcendență a conștiinței morale“. Pentru a explica ce înseamnă transcendența conștiinței morale trebuie să pornim de la următoarele fapte:

Orice libertate are un „față de ce“ și un „pentru ce“. La întrebarea „față de ce“ poate fi omul liber, răspunsul este: fața de ființa pulsională; altfel spus: Eul său este liber în raport cu Se-ul. Însă la întrebarea „pentru ce“ este omul liber, răspunsul este: pentru ființa sa responsabilă. Libertatea voinței umane înseamnă deci a fi liber „de“ ființa pulsională „în vederea“ faptului-de-a-fi-responsabil, de a avea conștiință morală.

Aceste două fațete ale condiției umane sunt cel mai bine exprimate de următoarea frază imperativă, aparținând lui Marie von Ebner-Eschenbach: „Fii stăpânul propriei voințe și slujitorul propriei conștiințe morale!“ Pornind de la această afirmație, de la această cerință de natură etică, dorim să explicăm ceea ce am numit prin sintagma „transcendența conștiinței morale“. Reflecțiile noastre sunt următoarele:

„Fii stăpânul propriei voințe…“ Stăpân al propriei voințe sunt deja, în măsura în care sunt om, cu condiția să-mi înțeleg în același timp în mod corect calitatea faptului de a fi om, adică să mă înțeleg ca ființă liberă, să-mi înțeleg întreaga ființare ca fiind pe deplin responsabilă. Dacă sunt însă și un „slujitor al propriei conștiințe morale“, cu condiția să pot face acest lucru, atunci această conștiință trebuie să fie altceva, ceva mai mare decât propria mea persoană. Ea trebuie să fie mai presus de omul care doar își ascultă „vocea conștiinței“, ea trebuie să fie în afara sferei umanului. Cu alte cuvinte, nu pot să fiu slujitor al propriei mele conștiințe morale decât dacă, în înțelegerea

mea cu privire la mine, concep conștiința morală ca un fenomen ce transcende simpla mea ființă și, ca atare, mă înțeleg pe mine însumi și existența mea din această perspectivă a transcendenței. Deci nu pot să consider fenomenul conștiinței morale doar prin prisma facticității sale psihice, ci trebuie să-l înțeleg și în esența sa transcendentală. „Slujitor al propriei conștiințe morale“ pot fi doar atunci când dialogul cu conștiința mea este un dialog autentic, nu un simplu monolog, deci atunci când conștiința mea morală este dincolo de Eul meu, este o portavoce pentru un lucru distinct de mine.

Să fie deci o greșeală a limbii atunci când vorbim despre „vocea“ conștiinței morale? Conștiința nu-și poate „avea propria voce“, de vreme ce ea însăși „este“ o voce — vocea transcendenței. Omul ascultă această voce, dar ea nu provine de la el. Dimpotrivă, abia caracterul transcendent al conștiinței morale ne permite să înțelegem omul și în special personalitatea lui, într-un sens mai profund. În această lumină, termenul de „persoană“ câștigă o nouă semnificație. Acum am putea spune: prin conștiința morală a persoanei umane per-sonat (răsună) o instanță aflată dincolo de uman. Despre ce fel de instanță ar putea fi vorba nu ne putem da seama doar din perspectiva problematicii originii conștiinței morale sau a rădăcinilor ei transcendente. Însă putem afirma cu ușurință că, la rândul ei, această instanță trebuie să fie în mod necesar de natură personală, iar această concluzie ontologică ar trebui să ne facă să conchidem cu privire la „asemănarea după chip“ dintre această instanță personală transcendentă și persoana umană.

În calitate de fapt psihic imanent, conștiința morală ne trimite deci la transcendență. Ea poate fi înțeleasă doar prin referire la transcendență, doar în calitate de fenomen transcendent. E ceva asemănător ombilicului uman, care ne-ar părea lipsit de sens dacă ar fi să-l privim ca fenomen separat. Ombilicul nu poate fi înțeles decât în contextul preistoriei sale, al istoriei de dinaintea nașterii omului, ca un „rest“ al acestei istorii ce trimite, dincolo de individul însuși, la organismul matern originar în care s-a format cândva. Tot astfel și conștiința morală se lasă înțeleasă pe de-a-ntregul doar atunci când ea este privită în calitate de fenomen ce trimite la o origine transcendentă. Atâta vreme cât în cadrul ontogenezei biologice tindem să privim omul ca individ izolat, în afara contextului originii sale, nu vom putea înțelege toate aspectele legate de organismul său. Același lucru este valabil și în cazul ontologiei omului. Nu-i vom putea înțelege toate aspectele (și mai ales conștiința sa morală) dacă nu ne raportăm la o origine de natură transcendentă. Conștiința devine comprehensibilă doar plecând de la o dimensiune extraumană, deci doar și numai atunci când înțelegem omul în calitatea sa de creatură,

astfel că putem spune: ca stăpân al voinței mele, sunt creator, însă ca slujitor al conștiinței mele, sunt ființă creată. Cu alte cuvinte, pentru a explica condiția umană de ființă liberă este suficientă existențialitatea, însă pentru a explica condiția umană a faptului-de-a-fi-responsabil trebuie să apelez la transcendentalitatea faptului de a avea conștiință morală.

Astfel, conștiința morală, pe care ne-am luat-o ca model pentru a înțelege inconștientul spiritual, pare să joace un rol-cheie în dezvăluirea transcendenței esențiale a inconștientului spiritual. Faptul psihologic al conștiinței morale nu este decât aspectul imanent al unui fenomen transcendent, este doar fragmentul ce pătrunde în imanența psihologică. Conștiința morală nu este decât latura imanentă a unui întreg transcendent, care iese din planul imanenței psihice și care, astfel, transcende acest plan. De aceea, conștiința morală nu poate fi niciodată proiectată fără violență din spațiul spiritului în plan psihic, așa cum încearcă în van să demonstreze toate „explicațiile“ psihologiste[22].

Conștiința morală este deci vocea transcendenței și, din acest motiv, este ea însăși transcendentă. Din această perspectivă, omul nereligios nu este nimic altceva decât omul care ignoră această transcendență a conștiinței morale. Și omul nereligios „are“ o conștiință și „poartă“ o responsabilitate, dar el nu-și pune întrebări suplimentare. El nu se întreabă nici care sunt acele lucruri de care este responsabil și nici de unde provine conștiința sa morală. Însă acest lucru nu trebuie să ne mire:

În „Cartea întâi a Regilor“ (3:2-9) se relatează cum pe vremea când Samuel era slujitorul marelui preot Eli, într-o noapte, în timp ce dormea în templu, a fost trezit de o voce care-l chema pe nume. Samuel s-a ridicat și s-a dus să-l întrebe pe Eli ce dorea. Dar marele preot nu-l chemase pe Samuel, așa că l-a trimis să se culce la loc. Abia după ce această scenă s-a mai repetat de două ori, marele preot i-a spus lui Samuel ca data viitoare când își mai aude numele chemat, să se ridice și să spună: „Vorbește, Doamne! Robul tău te ascultă!“

Pentru că era încă un băiețandru, chiar și profetul Samuel a ignorat inițial chemarea transcendenței care i se adresa. În aceste condiții, cum ar putea oare un om obișnuit să recunoască cu ușurință caracterul transcendent al vocii sale, pe care o aude venind dinspre conștiința sa morală? De ce ar trebui atunci să ne mire faptul că el consideră această voce un lucru aflat pur și simplu în el?

Omul nereligios este deci omul care își percepe conștiința morală ca

făcând parte din facticitatea psihică. Privind-o ca pe un fapt imanent, el se oprește. Se oprește înainte de vreme. El consideră conștiința morală ca fiind lucrul ultim, instanța supremă, față de care se simte responsabil. Însă conștiința morală nu este etalonul suprem al faptului-de-a-fi-responsabil, nu este lucrul ultim, ci penultim. Pe drumul său în căutarea sensului vieții, omul nereligios s-a oprit prematur, pentru că el nu reușește să treacă dincolo de conștiința sa morală, nu-și pune întrebări dincolo de ea. El abia a atins un vârf secundar. Dar care ar putea fi motivul pentru care omul nereligios nu merge mai departe? Motivul este că el nu vrea să-și „piardă pământul de sub picioare". Adevăratul vârf rămâne ascuns privirii sale, rămâne învăluit în ceață, iar el nu se aventurează în această ceață, în necunoscut. Doar omul religios întreprinde acest act de curaj. Dar ce i-ar împiedica pe cei doi să-și ia rămas-bun unul de la celălalt fără ranchiună, tocmai în punctul în care unul rămâne pe loc, iar celălalt pornește pe calea finală?

Tocmai omul religios ar trebui să poată respecta această decizie negativă a semenului său. Ar trebui să o accepte atât ca pe o posibilitate de principiu, cât și ca pe o realitate de fapt, pentru că tocmai omul religios ar trebui să știe că libertatea unei astfel de decizii este una dorită și creată de Dumnezeu. Omul este atât de liber, a fost creat atât de liber de creatorul său, încât libertatea lui include și posibilitatea de a spune „Nu". Libertatea sa merge până într-acolo, încât ființa creată să poată decide inclusiv împotriva creatorului ei, să-l poată nega pe Dumnezeu.

Pe de altă parte, este adevărat că omul se mulțumește doar cu negarea numelui lui Dumnezeu. Din aroganță, el vorbește doar despre „divin" sau despre „divinitate". Și chiar și acesteia din urmă, el ar prefera să-i dea un nume particular sau să o ascundă cu orice preț în spatele unor expresii vagi, nebuloase, de natură panteistă. Căci, așa cum e nevoie de puțin curaj pentru a-și declara credința față de un lucru pe care l-a cunoscut, tot așa e nevoie și de puțină smerenie pentru a-l desemna cu acel cuvânt cu care oamenii îl numesc de mii de ani: pur și simplu cu cuvântul „Dumnezeu".

Până acum ne-am ocupat în principal de acel ceva „pentru care" suntem responsabili și am văzut cum întrebarea etică se transformă într-una de natură religioasă. Însă conștiința morală nu doar că trimite la transcendență, dar ea și izvorăște din transcendență. Acesta este motivul pentru care ea este ireductibilă din punct de vedere ontic. Plecând de la problema originii conștiinței morale, soluția nu poate fi nici de natură psihologică, nici de natură psihogenetică, ci doar ontologică.

Deja Hebbel a fost cel care a constatat inutilitatea tuturor tentativelor de a reduce ontic conștiința morală, de a găsi un răspuns ontic la întrebarea privitoare la acel ceva din care ea provine. Într-o scrisoare (datată 13.05.1857) adresată lui Uechtritz, acesta scria: „Conștiința morală se află într-un contrast izbitor cu orice fel de scopuri materialiste ale omului și, dacă încercăm s-o fundamentăm pe instinctul sexual de conservare al speciei, în sensul de factor reglator și corector al individului — lucru ce se va întâmpla, cu siguranță, mai devreme sau mai târziu, dacă nu s-a întâmplat deja —, această conștiință morală nu va fi câtuși de puțin nici explicată, nici anulată“. Ceea ce Hebbel profețea în acest loc s-a întâmplat între timp. Într-adevăr, psihanaliza a încercat să explice conștiința morală pe baza pulsiunilor, reducând-o la acestea. Psihanaliza numește conștiința morală Supraeu și derivă acest Supraeu din introiectarea imagoului tatălui.

Dar așa cum Eul nu poate fi derivat din Se, tot astfel, nici Supraeul nu poate fi derivat din Eu. Aici ne aflăm în fața unei duble aporii: pe de o parte, existențialitatea Eului și, pe de altă parte, transcendentalitatea așa-numitului Supraeu. În privința primului fenomen, am menționat deja că faptul-(existențial)-de-a-fi-responsabil, care este specific omului, nu poate fi niciodată redus la aspectul său pulsional, că Eul nu poate fi niciodată derivat din sfera pulsională, că noțiunea de „pulsiuni ale Eului“ reprezintă mai degrabă o contradicție în sine. Pulsiunile nu se pot refula, cenzura sau sublima pe ele însele. Și chiar dacă, din punct de vedere biologic, energia pulsională este folosită pentru canalizarea propriei pulsionalități, ceea ce ea pune în mișcare nu poate fi explicat, din nou, tot pe bază pulsională.

Așa cum Se-ul nu se poate reprima pe sine, tot astfel nici Eul nu poate fi responsabil de sine însuși. Eul nu-și poate fi niciodată propriul său legislator etic. De aceea, el nu poate decreta niciun fel de „imperativ categoric“ autonom, pentru că orice imperativ categoric este legitimat, în ultimă instanță, exclusiv de transcendență, nu de imanență. Caracterul său categoric este și coincide cu cel al transcendenței sale și, din acest motiv, nu poate fi derivat din imanență. Faptul că Eul, în contrast cu Se-ul aparținând pulsionalului, este în mod esențial faptul-de-a-fi-responsabil, nu înseamnă nici pe departe că acest Eu responsabil este responsabil doar față de sine însuși. Ființa liberă înseamnă foarte puțin sau chiar nimic dacă nu are un etalon la care să se raporteze. Dar nici ființa responsabilă nu este completă dacă nu are un „pentru ce“.

Deci așa cum nici voința (Eul) nu poate fi derivată din pulsiuni (din Se), tot astfel nici sentimentul de datorie (Supraeul) nu poate fi

derivat din voință, căci să ne amintim de frumoasele cuvinte ale lui Goethe: „Orice voință/e doar o vrere (...)/chef, vrere se supun la trebuință“[23]. Datoria (ceea ce „trebuie“) precede astfel întotdeauna voința, este anterioară ei din punct de vedere ontologic. Așa cum nu pot să ofer un răspuns decât dacă mi s-a pus o întrebare și așa cum orice răspuns necesită un „ceva despre care“ vorbim, care să existe anterior răspunsului însuși, tot astfel, acel „pentru ce“ din cadrul oricărei responsabilități trebuie să preceadă responsabilitatea însăși. Există o datorie (un „trebuie“) care îmi este dată dinainte, așa încât să am un „pentru ce“ să fiu responsabil, un ceva pe care să trebuiască să-l vreau.

În spatele Supraeului omului nu se află Eul unui supraom, ci în spatele conștiinței morale stă un „Tu al lui Dumnezeu“. Conștiința morală nu ar putea reprezenta niciodată un cuvânt cu putere în planul imanent dacă nu ar exista „Tu“ în calitate de cuvânt al transcendenței.

Niciun Supraeu și niciun „Ideal al Eului“ nu ar putea fi vreodată eficiente dacă ele ar proveni doar din propria mea persoană, dacă ele ar reprezenta doar un model conceput și creat de mine și dacă, într-o oarecare măsură, nu ar avea natura unor lucruri pre-existente, gata să fie descoperite. Ele nu ar putea fi niciodată eficace dacă ar fi propriile mele invenții.

Iar atunci când Jean-Paul Sartre spune că omul este liber și îi cere acestuia să aleagă, să se inventeze pe sine, să se „proiecteze“ pe sine, afirmând că omul se poate inventa pe el însuși fără a avea nevoie de vreun model sau de vreo intervenție din afara sferei umane, atunci trebuie să ne întrebăm: un asemenea început nu seamănă oare cu celebrul truc indian al frânghiei? Magicianul aruncă în sus o frânghie ce rămâne apoi suspendată în aer și pretinde că pe ea se poate cățăra un băiat. Și Sartre consideră, la fel, că omul își proiectează în nimic ființa-ce-trebuie-să-fie, fără a avea niciun sprijin de nicăieri, și crede că apoi acest om poate să progreseze, să se dezvolte pornind de la acest proiect.

Vedem că aceasta nu reprezintă nimic altceva decât o psihanaliză ontologizată, o ontologizare a teoriei psihanalitice a Supraeului. Ceea ce psihanaliza susține nu înseamnă, nici mai mult, nici mai puțin, decât următorul lucru: cu ajutorul Supraeului, Eul se trage singur de păr din mlaștina Se-ului.

În realitate, nu Dumnezeu este imagoul tatălui, ci tatăl este un imago al lui Dumnezeu. Pentru noi, nu tatăl este prototipul oricărei forme de divinitate, ci exact invers, Dumnezeu este prototipul oricărei forme de

paternitate. Tatăl este primul doar din punct de vedere ontogenetic, biologic și biografic. Din punct de vedere ontologic, însă, Dumnezeu este cel dintâi. Deci relația tată-copil este într-adevăr anterioară, din perspectivă psihologică, relației om-Dumnezeu, dar, din perspectivă ontologică, ea nu este un model pentru cea din urmă, ci reprezintă o reflecție a ei. Din punct de vedere ontologic, tatăl meu biologic, care m-a conceput, este doar întâmplător primul reprezentant al Celui care le-a creat pe toate. Deci în plan ontologic, creatorul meu natural nu este decât primul simbol și astfel, într-o oarecare măsură, imagoul Creatorului supranatural al întregii naturi[24].

[22] Vezi Viktor E. Frankl, Voința de sens. Fundamente și aplicații ale logoterapiei, Editura Trei, București, 2021.

[23] J.W. von Goethe, „Cuvinte originare. Orfice“, trad. de Grete Tartler, în Opere alese, vol. 1: Poezii, Rao, 2013, p. 378.

[24] Vezi declarația spontană a unei paciente: „Pentru că mi-am pierdut Tatăl ceresc, am căutat alte ceruri de substituție. Astfel am ajuns, în cazul meu, la acest dor nestăvilit după un tată biologic — pe care nu l-am cunoscut niciodată! — și la atașamentul meu față de mama decedată“. Cu o altă ocazie: „Nostalgia după Dumnezeu, dorința mea de a pătrunde în câmpul forțelor divine, este în cazul meu primară“.

Religiozitatea de la nivel inconștient

Dacă examinăm nu doar rezultatele obținute în secțiunile precedente, ci le privim împreună cu celelalte rezultate dobândite anterior de analiza existențială, atunci ni se dezvăluie în fața ochilor un proces în trei etape, ca rezultat al investigațiilor noastre:

Punctul de plecare l-a constituit faptul fenomenologic fundamental că ființa umană este ființă conștientă și ființă responsabilă în același timp. Cu alte cuvinte, omul este sinteza sau „potențarea“ celor două aspecte în conștiința responsabilității, în ființa ce este conștientă că poartă o anumită responsabilitate.

Într-o a doua fază de dezvoltare, analiza existențială s-a aventurat către spiritualitatea inconștientă. Așa cum, în calitate de logoterapie, ea a extins domeniul psihoterapiei dincolo de sfera psihicului — ce fusese singurul obiect al psihoterapiei de până atunci — prin includerea sferei spirituale, tot astfel, ea a cunoscut și a vorbit și despre latura spirituală din inconștient, adică despre logosul inconștient: Se-ului, în calitate de inconștient pulsional, i s-a adăugat ca element nou inconștientul spiritual. Cu această spiritualitate inconștientă a omului — despre care am spus că ține de sfera Eului — a fost scoasă la iveală acea latură profundă și inconștientă în care se iau marile decizii autentice din punct de vedere existențial. De aici am dedus, nici mai mult, nici mai puțin, că pe lângă conștiința responsabilității, respectiv responsabilitatea conștientă, trebuie să mai existe și o responsabilitate de natură inconștientă.

Cu descoperirea inconștientului spiritual, analiza existențială a evitat pericolul căreia i-a căzut pradă psihanaliza, atunci când aceasta a identificat inconștientul cu Se-ul și l-a despărțit de Eu. Dar prin descoperirea noastră, analiza existențială a mai eludat o amenințare internă. Mai exact, recunoscând inconștientul spiritual, ea a contracarat pe de altă parte orice posibilitate de intelectualizare și de raționalizare unilaterală cu privire la esența umană. Omul nu a mai putut fi considerat o ființă exclusiv rațională, o ființă ce se lasă purtată în totalitate de rațiunea „practică“ sau teoretică.

În cea de-a treia fază de dezvoltare a ei, analiza existențială a dezvăluit religiozitatea inconștientă aflată în interiorul spiritualității inconștiente a omului. Această religiozitate inconștientă trebuie înțeleasă ca o relație inconștientă cu Dumnezeu, o relație cu

transcendența, care, după toate aparențele, îi este imanentă omului, chiar dacă adesea rămâne într-o stare latentă. Deci, dacă odată cu descoperirea spiritualității inconștiente, Eul (spiritualul) a devenit vizibil în spatele Se-ului (inconștientul), atunci odată cu descoperirea religiozității inconștiente, în spatele Eului imanent a devenit vizibil un „Tu“ transcendent. Deci dacă Eul s-a dovedit a fi „și inconștient“, respectiv inconștientul s-a dovedit a fi „și spiritual“, atunci acest inconștient spiritual s-a dezvăluit a fi „și transcendent“.

Această spiritualitate inconștientă care ni se divulgă — spiritualitate înglobată și inclusă în conceptul de „inconștient transcendent“ al omului — ne indică faptul că noi tindem întotdeauna în mod inconștient către Dumnezeu[25], că avem dintotdeauna o relație intențională cu Dumnezeu, chiar dacă această relație ne rămâne inconștientă. Pe acest Dumnezeu îl numim Dumnezeul „inconștient“ sau „neștiut“.

Dar vorbind despre Dumnezeul „neștiut“ sau „inconștient“, acest lucru nu înseamnă că Dumnezeu în sine sau pentru sine își este inconștient lui însuși, ci mai degrabă că uneori Dumnezeu este prezent, dar nu e conștientizat de noi, că relația noastră cu el poate să nu fie conștientă, adică e refulată, rămânând astfel ascunsă chiar față de noi înșine[26].

Despre „Dumnezeul ascuns“ se vorbea deja în Psalmi, iar Antichitatea greacă i-a închinat un altar sub forma „Zeului Necunoscut“. Conceptul nostru de „Dumnezeu neștiut“ se referă deci la relația ascunsă a omului cu un Dumnezeu ce rămâne ascuns.

Această expresie trebuie separată însă de trei interpretări posibile care sunt eronate. În primul rând, acest „Dumnezeu neștiut“ nu trebuie înțeles în sens panteist. Este departe de intenția noastră să afirmăm că inconștientul sau chiar Se-ul ar fi de natură divină. Chiar dacă am demonstrat că inconștientul are „și un aspect spiritual“, incluzând deci în sine și o religiozitate inconștientă, acest lucru nu ar putea justifica niciodată gestul de a învălui inconștientul într-un nimb divin. Faptul că avem dintotdeauna o relație inconștientă cu Dumnezeu nu înseamnă nici pe departe că Dumnezeu este „în noi“, că locuiește în mod inconștient în noi sau că el ne umple inconștientul. Toate acestea nu ar reprezenta decât tezele unei teologii diletantiste.

O altă posibilă interpretare incorectă a acestui concept ar fi aceea de a vorbi despre „Dumnezeul neștiut“ dintr-o perspectivă specifică ocultismului. Paradoxul conceptului nostru, cel de „cunoaștere inconștientă“ cu privire la Dumnezeu, ar putea conduce în acest caz la presupunerea că inconștientul este omniscient sau că, în orice caz, el

știe mai multe decât conștientul însuși. Cu alte cuvinte, Se-ul ar ști mai multe decât Eul. Așa cum am mai spus, nu doar că inconștientul nu este de natură divină, dar el nu deține nici măcar un singur atribut divin. Ca atare, el nu posedă nici atributul omniscienței. Dacă prima interpretare eronată am putea-o atribui unei teologii diletantiste, această a doua interpretare ar ține de o metafizică „pripită“.

Nicio știință nu se poate înțelege pe sine, nu se poate judeca pe sine, fără a se ridica deasupra ei înseși. Tot astfel, nicio știință nu poate să-și măsoare propriile rezultate și să prevadă implicațiile acestora dacă nu-și abandonează propria sferă ontică și nu se supune unei examinări ontologice. Și noi ne-am văzut obligați, în repetate rânduri, să transgresăm granițele câmpului strict științific, pentru a putea confrunta rezultatele științifice cu așteptările ontologice. Ca atare, este cu atât mai important pentru noi să nu ne pierdem de sub picioare pământul ferm al datelor empirice, pentru a nu cădea în ceea ce am numit mai înainte metafizică „pripită“, respectiv teologie diletantistă. Scopul nostru este să pornim de la câteva fapte simple ale experienței și să le evaluăm cu ajutorul metodelor științifice tradiționale. De exemplu, pentru interpretarea viselor am folosit metoda clasică a asociațiilor libere. În același timp, a trebuit să le recunoaștem rangul cuvenit faptelor de natură fenomenologică. Realitatea acestor fapte era atât de evidentă, încât a trebuit să renunțăm la o reducție analitică suplimentară a lor. Ne referim aici în primul rând la visele deosebit de clare în conținutul lor religios și care aparțin unor persoane aparent nereligioase. Dar lucrul cel mai izbitor din aceste vise este un sentiment extatic de fericire, necunoscut persoanei respective în viața sa vigilă. Dacă vrem să rămânem cinstiți cu noi, e imposibil să mai afirmăm că în spatele acestuia s-ar mai putea găsi un alt sentiment de fericire de natură sexuală[27].

Ne-a mai rămas acum de discutat cea de-a treia și cea mai importantă posibilă interpretare greșită. Subliniem încă o dată următorul aspect: inconștientul nu doar că nu este nici de natură divină și nu este nici omniscient, dar, în măsura în care el conține o relație inconștientă cu Dumnezeu, atunci cu siguranță el nu ține de domeniul Se-ului.

Aceasta este eroarea comisă de C.G. Jung. Deși marele merit al acestui cercetător constă în faptul că a întrezărit în inconștient și elemente de natură religioasă, greșeala lui fundamentală a fost aceea de a schimba din nou direcția religiozității inconștiente în zona Se-ului, localizându-l greșit pe „Dumnezeul neștiut“.

Jung a plasat religiozitatea inconștientă în Se, adică a atribuit-o Se-ului. În viziunea sa, religiozitatea nu ține de competența Eului, nu

cade în responsabilitatea și zona lui decizională.

Pentru Jung, Se-ul din mine este cel religios, așa încât „Eul“ nu poate fi credincios. Se-ul este cel care mă împinge spre Dumnezeu, deci nu eu sunt cel care mă decid pentru Dumnezeu.

La Jung, religiozitatea inconștientă este legată de arhetipurile religioase, deci de elemente ale inconștientului arhaic sau colectiv. Religiozitatea inconștientă la Jung nu are nimic de-a face cu decizia personală a omului. Ea reprezintă mai degrabă un eveniment colectiv, „tipic“, un eveniment arhetipal localizat „în“ om. Dimpotrivă, noi considerăm că religiozitatea nu putea să se nască din inconștientul colectiv tocmai pentru că ea ține de cele mai personale decizii pe care omul le poate lua și care țin de sfera Eului. E adevărat că ele pot fi luate și la un nivel inconștient, dar asta nu înseamnă că ele aparțin de sfera pulsională a Se-ului.

Pentru Jung și discipolii lui, religiozitatea de la nivel inconștient este legată în mod fundamental de dimensiunea pulsională. H. Bänziger[28] explică fără ocolișuri: „Putem vorbi despre o pulsiune religioasă în același fel în care vorbim despre pulsiuni sexuale și agresive“. Însă ne punem următoarea întrebare: Ce fel de religiozitate ar fi însă aceea către care aș fi împins de pulsiuni în același fel în care ele mă împing spre sexualitate? În acest caz, ar trebui să ne mulțumim cu o religiozitate pe care am datora-o unei „pulsiuni religioase“. Însă religiozitatea autentică nu are caracterul unei pulsiuni, ci poartă semnele unei decizii. Ea există atâta timp cât își păstrează această trăsătură decizională și dispare odată ce capătă un caracter pulsional. Religiozitatea este existențială sau nu este deloc.

La Jung, ca și la Freud, de altfel, inconștientul, inclusiv elementele sale de natură „religioasă“, sunt ceva ce determină persoana. Pentru noi în schimb, religiozitatea inconștientă și în general inconștientul spiritual se află la nivelul existenței inconștiente decizionale, și nu la nivelul pulsionalului condus de inconștient. Pentru noi, inconștientul spiritual și în mod special elementele sale religioase (cu alte cuvinte, „inconștientul transcendent“) nu reprezintă un inconștient determinant, ci unul existent. Dar astfel, el aparține existenței spirituale (inconștiente), și nu facticității psihofizice. Însă Jung înțelege prin arhetip „o condiție sau însușire structurală proprie psihicului, care este legat cumva de creier“[29]. Astfel, la Jung, religiozitatea se transformă cu totul într-o chestiune atribuită psihofizicului uman, în timp ce, în realitate, ea este un lucru ce ține de baza pe care stă acest strat psihofizic, adică de persoana spirituală. Pentru Jung, arhetipurile religioase reprezintă structuri impersonale

ale unui inconștient colectiv, ce pot fi întâlnite într-o formă mai mult sau mai puțin prestabilită în inconștientul individual, și anume ca fapte psihice, ca elemente ale facticității psihofizice. Pornind de aici, ele se impun apoi în mod autoritar, dacă nu chiar cu forța, asupra persoanei noastre. Însă în opinia noastră, religiozitatea de la nivelul inconștient descinde din centrul omului, din persoana însăși (în acest sens, ea „ex-sistă“ cu adevărat), în măsura în care ea nu rămâne în stare latentă ca religiozitate refulată în profunzimea persoanei, deci în inconștientul spiritual.

Dacă îi recunoaștem religiozității inconștiente caracterul spiritual și existențial și nu încercăm să o atribuim sferei facticității psihofizice, atunci ne va fi imposibil să o considerăm ca fiind un lucru înnăscut. Din punctul nostru de vedere, religiozitatea nu are cum să fie înnăscută, deoarece ea nu este legată de planul biologic. Prin aceasta nu dorim să contestăm faptul că toate formele de religiozitate se mișcă întotdeauna în cadrul unor tipare și al unor scheme prestabilite. Dar aceste scheme nu sunt arhetipuri înnăscute, moștenite, ci sunt niște matrițe confesionale existente, în care religiozitatea se așază. Suntem întru totul de acord că astfel de forme prestabilite există, dar aceste imagini primordiale religioase nu sunt arhetipuri ce ni se transmit pe cale biologică, ci ele ne survin pe calea tradiției, în funcție de specificul mediului cultural și religios în care trăim. În consecință, această lume de imagini nu este înnăscută în noi, ci noi suntem născuți în ea.

Nu contestăm în niciun fel faptul că omul găsește o formă pentru religiozitatea sa, o formă preexistentă la nivel faptic, pe care și-o însușește într-o manieră existențială. Dar această formă prestabilită, aceste imagini primordiale nu sunt niște arhetipuri întâmplătoare, ci ele reprezintă rugăciunile taților noștri, ritualurile bisericilor noastre, revelațiile profeților noștri și exemplele sfinților noștri.

Avem suficiente tradiții de acest gen, nu e nevoie să-l reinventăm de fiecare dată pe Dumnezeu. Însă nimeni nu-l posedă în el sub forma unor arhetipuri înnăscute. Religiozitatea autentică și, în acest sens, fundamentală nu are absolut nicio legătură cu religiozitatea arhaică, deci primitivă. Bineînțeles, cu totul altfel stau lucrurile atunci când observăm că religiozitatea existentă inițial și refulată ulterior este în cazul multor oameni una naivă — naivă în sensul că ea se manifestă sub forma unei credințe infantile. Dar în măsura în care religiozitatea inconștientă este refulată, nici nu ne putem aștepta la altceva. Când acest refulat iese la suprafață, religiozitatea va fi în continuare asociată cu experiențele din copilărie. Într-adevăr, ori de câte ori analiza existențială scoate la iveală o astfel de religiozitate refulată și

realizează o anamneză în adevăratul sens al cuvântului (în sensul de „scoatere din uitare“), vedem cum ea stimulează o credință inconștientă pe care o putem numi infantilă în sensul cel mai propriu al cuvântului. Dar, indiferent cât de copilărească și de naivă este, în niciun caz nu o putem considera primitivă sau arhaică, în înțelesul lui Jung. Într-o analiză imparțială nu vom găsi nimic din elementele de mitologie pseudoarhaică, specifice interpretărilor oferite de școala jungiană. În schimb, genul de experiențe religioase inconștiente ce apar în cursul unei analize existențiale se suprapun cu vechile imagini îndrăgite din copilărie.

În ce privește fenomenul credinței religioase, analiza existențială vine deci cu o abordare diferită de psihanaliză. Astăzi nu trebuie să ne mai batem capul cu privire la „viitorul unei iluzii“, însă gândurile noastre se învârt în jurul veșniciei unei realități, în jurul eternității și a prezenței (a omniprezenței) acelei realități care ni s-a dezvăluit a fi religiozitatea omului. Este o realitate în cel mai strict sens empiric, o realitate ce poate să rămână sau poate să devină și inconștientă, refulată. Însă tocmai aceasta este sarcina analizei existențiale, aceea de a actualiza, de a face conștientă această realitate spirituală inconștientă, prezentă dintotdeauna. Scopul analizei existențiale este de a cerceta modul nevrotic al ființării umane (Dasein) până la ultimul său temei posibil. Adesea, cauza unei existențe nevrotice se dovedește a fi un deficit al omului nevrotic: relația sa perturbată cu transcendența. Relația sa cu transcendența este una refulată. Însă această transcendență refulată emerge din când în când din starea de ascundere a „inconștientului transcendent“, făcându-și simțită prezența sub forma unei „neliniști a inimii“[30], care poate conduce uneori și la anumite simptome nevrotice evidente, cu alte cuvinte, se poate manifesta sub forma unei nevroze. Deci ceea ce e valabil pentru inconștient în general este valabil și pentru religiozitatea inconștientă: și ea poate fi de natură patogenă. Astfel, și religiozitatea refulată poate fi „refulată într-un mod nefericit“[31].

În practica clinică, găsim suficiente exemple care validează această idee. Să luăm de pildă cazul unui pacient cu o nevroză obsesională gravă, de care pacientul suferă de mai multe decenii și care s-a dovedit rezistentă la mai multe tentative de tratament psihanalitic de lungă durată. În centrul temerilor nevrotice obsesiv-compulsive ale pacientului se află fobia lui că una sau alta dintre acțiunile sale ar putea conduce la un „blestem“ ce s-ar abate asupra mamei sale defuncte sau asupra surorii lui, care decedase și ea. Din acest motiv, pacientul refuzase, de exemplu, un post în administrația publică, pentru că ar fi trebuit să depună un jurământ la începerea serviciului, jurământ pe care ar fi trebuit poate să-l încalce la un moment dat,

chiar dacă într-o formă măruntă. Consecința pentru el ar fi fost aceea că mama și sora sa ar fi fost damnate. Tot din același motiv, pacientul s-a decis și împotriva căsătoriei, pentru că în cadrul ceremoniei el ar fi trebuit să-și declare jurămintele și se temea că poate ar fi ajuns la un moment dat într-o situație care să-l facă să le încalce într-o formă sau alta, lucru ce ar fi putut conduce la damnarea apropiaților săi decedați. Iar de curând, pacientul s-a abținut de la achiziționarea unui aparat de radio, pentru că în momentul în care a vrut s-o facă, i-a trecut prin minte următorul gând obsesiv: dacă el nu ar fi fost capabil să înțeleagă imediat un anumit detaliu tehnic legat de aparat, atunci mama și sora ar fi fost blestemate pe cealaltă lume.

Confruntați cu o asemenea abundență de reprezentări de natură religioasă, chiar dacă în stare latentă, l-am întrebat pe pacientul nostru cu privire la viața sa religioasă, respectiv cu privire la atitudinea lui față de chestiunile religioase. S-a declarat în mod decisiv ca fiind „liber cugetător“ și un „adept al lui Haeckel“[32]. Cu mândrie evidentă, ne-a povestit apoi cât de mult avansase în înțelegerea fizicii moderne. A declarat, de exemplu, că stăpânea la perfecție teoria electronilor. La întrebarea dacă are cunoștințe în problemele religioase, a răspuns că le cunoaște foarte bine, adăugând însă că „știe cartea de rugăciuni așa cum criminalul știe codul penal“, vrând să transmită prin aceasta că, deși chestiunile religioase îi sunt cunoscute, nu crede în ele. La întrebarea dacă este ateu, ne-a oferit următorul răspuns: „Cine poate să spună asta despre sine? Din punct de vedere rațional, sunt cu siguranță ateu, dar din punct de vedere afectiv, poate că sunt credincios. Rațional nu cred, în orice caz, decât într-un determinism bazat pe legile naturii și în niciun caz într-un Dumnezeu care recompensează și pedepsește“. Aceeași persoană care a pronunțat aceste cuvinte îmi vorbise cu puțin timp înainte despre impotența sa, spunând: „În acel moment, eram bântuit de ideea asta obsesivă că Dumnezeu ar putea să se răzbune pe mine“.

Freud afirmă: „Religia ar fi nevroza obsesională general umană, așa cum nevroza copilului a luat ființă din complexul Oedip, din relația cu tatăl“[33]. Din perspectiva cazului relatat anterior, suntem tentați să răsturnăm afirmația lui Freud și să-ndrăznim să susținem mai degrabă contrariul: nevroza obsesională este religiozitatea bolnavă din punct de vedere psihic.

Când credința se atrofiază, pare că ea urmează un proces de distorsionare. Putem observa acest lucru și în sfera socio-culturală, nu doar la nivel individual: credința refulată degenerează în superstiție. Acest lucru se întâmplă peste tot acolo unde sentimentul religios devine victima unei refulări din cauza unei rațiuni despotice și a

cunoașterii tehnice[34]. În acest sens, multe dintre aspectele de natură culturală din zilele noastre merită cu adevărat numele de „nevroză obsesională general umană“, folosind expresia lui Freud, cu o singură excepție: tocmai cu excepția religiei.

Dar despre nevroza obsesională cu adevărat individuală (și nu general umană) se poate afirma următorul lucru, valabil pentru un număr mare de cazuri: existența nevrotică este o răzbunare a relației deficitare cu transcendența.

[25] „Tibi loquitur cor meum.“ („Inima mea vorbește deja cu tine“ — prin această frază, Augustin arată că spiritul nostru este de la bun început îndreptat spre divinitate, chiar și fără știința noastră — n.red.)

[26] Vezi afirmația literală a unui pacient: „Oamenii sunt de la sine legați de natură și de Dumnezeu, doar că ei nu știu nimic despre asta“.

[27] Vezi afirmația pacientului: „În vis trăiam adesea o stare de plâns eliberatoare și împăciuitoare, pe care nu am trăit-o niciodată treaz fiind“.

[28] Schweizerische Zeitschrift für Psychologie VI (1947), pp. 281–282.

[29] Vezi C.G. Jung, „Psihologie și religie“, în Psihologia religiei vestice și estice (Opere complete, vol. 11), Editura Trei, București, 2010, p. 124.

[30] Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în cartea mea, Viktor E. Frankl, Doctorul și sufletul. Bazele logoterapiei și analizei existențiale. Zece teze cu privire la persoană, Editura Meteor Press, 2019.

[31] Vezi afirmația unuia dintre pacienții mei, care spunea: „Eu sunt dovada medicală a faptului că omul nu poate trăi fără Dumnezeu“.

[32] Ernst Haeckel, biolog, promotor al ideilor lui Charles Darwin. (N.t.).

[33] Vezi Sigmund Freud, „Viitorul unei iluzii“, în Studii despre societate și religie (Opere esențiale, vol. 9), Editura Trei, București, 2010, p. 208.

[34] Când ne gândim azi la cuvintele lui Goethe, „Cine posedă știința și arta are și religia“, știm foarte bine încotro s-ar îndrepta lucrurile dacă umanitatea ar avea știință și nimic altceva. Foarte curând, omenirii nu i-ar mai rămâne altceva decât un singur lucru din toată „științificitatea absolută“: bomba atomică.

Psihoterapie și religie

În urma argumentelor de mai sus, dorim să ridicăm următoarea întrebare: Ce legătură directă ar putea fi între chestiunile abordate și practica sau explorarea terapeutică? În definitiv, nu ține de profesia psihoterapeutului ca el să fie interesat de problemele religioase. Însă atunci când aceste lucruri ajung să fie puse în discuție în relația sa cu pacientul, el este obligat să dea dovadă de toleranță necondiționată.

În ceea ce privește persoana terapeutului, putem spune că și pentru el este valabilă aceeași obligație de a arăta toleranță față de sine. Aceasta nu înseamnă nici pe departe că el va fi dezinteresat de religiozitatea sau nereligiozitatea pacientului său. El este interesat în cel mai înalt grad de aceste lucruri, dar nu ca terapeut, ci în calitate de om și de credincios. Dar să nu uităm un lucru: terapeutul va fi interesat nu doar de religiozitatea celuilalt, ci și de cât de spontană e această religiozitate. Cu alte cuvinte, el va trebui să fie extrem de preocupat ca religiozitatea pacientului să se manifeste în mod spontan și va avea suficientă răbdare ca această manifestare spontană să apară. Îi va fi cu atât mai ușor să facă acest lucru, cu cât el însuși este convins, în calitate de persoană religioasă, de faptul că religiozitatea latentă poate exista și într-o persoană declarată nereligioasă. Terapeutul credincios nu crede doar în Dumnezeu, ci și într-o credință inconștientă a pacientului. Cu alte cuvinte, el nu crede doar în mod conștient în propriul lui Dumnezeu, dar și în faptul că Dumnezeul lui este în același timp și „Dumnezeul neștiut“ al pacientului său. El știe că acest „Dumnezeu neștiut“ al pacientului este pur și simplu unul care „deocamdată“ nu a fost conștientizat.

După cum spuneam anterior, religiozitatea este autentică doar în măsura în care ea este existențială, adică în măsura în care omul nu se simte împins către ea într-un mod pulsional, ci se decide pentru ea. Vedem deci că acestui caracter de existențialitate i se adaugă și cel de spontaneitate. Religiozitatea autentică, în măsura în care este existențială, are nevoie de timpul ei pentru a se putea dezvălui. Nimeni nu poate fi forțat vreodată spre ea. De aceea, putem afirma că omul nu poate fi împins spre religiozitatea autentică nici de către Se, nici de către terapeut.

Așa cum știm de la Freud, care într-un context similar vorbea despre „două tipuri de conștient“, procesul prin care conținuturile

inconștiente devin conștiente are efect terapeutic doar dacă acest lucru se întâmplă în mod spontan. Același lucru este valabil și în cazul religiozității. Similar felului în care „complexele“ refulate își găsesc vindecarea doar dacă ajung să fie conștientizate în mod spontan, tot astfel și religiozitatea inconștientă poate ajunge la vindecare doar prin irumperea ei spontană.

A exercita orice fel de presiune în acest loc ar fi o eroare. Orice demers intențional, mai mult sau mai puțin conștient, ar zădărnici efectul. Chiar și preoții cunosc foarte bine aceste lucruri și nici măcar ei nu ar fi de acord să renunțe la spontaneitatea religiozității autentice. Îmi amintesc de o conferință în care un cleric povestea cum într-o zi a fost chemat la patul unui muribund, despre care știa că era necredincios. Omul simțise pur și simplu nevoia să se descarce înainte să moară și de aceea l-a chemat la el pe preot. Însă preotul a refuzat să-i ofere persoanei respective ultima împărtășanie, din simplul motiv că muribundul nu o ceruse în mod spontan. Atât de mare era accentul pe care acest preot îl punea pe spontaneitate!

Ar trebui oare ca noi, terapeuții, să fim mai catolici decât Papa? Dimpotrivă, nu ar trebui oare să respectăm, cel puțin la fel de mult pe cât o fac preoții, decizia liberă a oamenilor care ni se confesează, a pacienților care ni se destăinuie, mai ales în ceea ce privește problemele lor religioase?

În cercurile psihoterapeutice s-au făcut auzite recent tot mai multe voci care susțin că psihoterapeutul ar trebui să-l întreacă pe preot. Însă acest lucru ar constitui o aroganță. Trebuie să separăm foarte strict funcția psihoterapeutică de misiunea sacerdotală. Așa cum terapeutul ateu trebuie să respecte credința pacientului credincios, tot astfel și terapeutul credincios trebuie să-i lase preotului ceea ce-i aparține doar lui: misiunea și funcția sa.

În alt loc am afirmat despre pacientul obsesiv-compulsiv că el se simte constrâns de o forță de-a dreptul faustică de a se asigura că acționează „sută la sută“ bine: el caută cunoașterea sută la sută certă și vrea să ia decizii sută la sută corecte. Așa că el se află sub vraja dată de promisiunea șarpelui: „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum“[35]. (Într-adevăr, aroganța nevroticului obsesional constă tocmai în această dorință a lui de a se situa deasupra condiției sale de creatură. Acesta e locul de unde se trage lipsa lui de smerenie, hybrisul său, care nu are nimic de-a face cu vreo pierdere a „simțului“ moral, așa cum se teme el.) Iar în privința psihoterapeuților care vor să uzurpeze rolul preoților, pretinzând că sunt egalii lor, putem spune despre ei că își doresc următorul lucru: „esse sicut pastores,

demonstrantes bonum et malum“[36].

Despre logoterapie am afirmat adesea că ea nu poate și nici nu-și dorește să înlocuiască psihoterapia, ci doar să o completeze. Tot astfel, am declarat de la început că nimic nu se află mai departe de îngrijirea psihoterapeutică a sufletului decât dorința de a deveni un substitut pentru îngrijirea sacerdotală a aceluiași suflet.

Obligația de a-i scoate în evidență unui pacient credincios perspectivele religioase nu aparține niciodată terapeutului în calitate de terapeut, ci totdeauna în calitate de credincios care i se adresează altui credincios. Mai mult decât atât, el are dreptul să facă acest lucru doar în măsura în care el însuși este o persoană credincioasă, pentru că un psihoterapeut nereligios nu ar fi niciodată îndreptățit să se folosească de religie ca de un instrument oarecare, ce merită încercat pentru atingerea scopului terapeutic. Acest lucru ar însemna o degradare a religiei, transformarea ei într-un simplu dispozitiv folosit pentru însănătoșire sau pentru menținerea sănătății.

Oricât de pozitiv ar fi efectul psihoterapeutic al religiei, intenția ei primară nu este totuși una de natură terapeutică. Deși religia poate influența în mod favorabil aspecte precum sănătatea mentală și echilibrul psihic, scopul ei nu este vindecarea sufletului, ci mântuirea acestuia. Religia nu reprezintă o asigurare pentru o viață liniștită, pentru eliberarea totală de conflicte sau pentru orice alt tip de obiectiv. Religia îi oferă omului mai mult decât psihoterapia, dar, în același timp, pretinde mai multe de la el. Orice interferență mutuală a acestor două sfere, care în principiu sunt asemănătoare în privința efectelor lor, dar ale căror intenții sunt foarte diferite, trebuie evitată din principiu.

În lumina acestei exigențe, trebuie să respingem și toate acele intenții de a permite îngrijirii terapeutice a sufletului să se dizolve în îngrijirea sacerdotală, pretinzând din partea psihoterapiei să renunțe la autonomia sa în calitate de știință, precum și la independența sa față de religie, în favoarea rolului său de „ancilla theologiae“[37].

La fel cum demnitatea omului se fundamentează în libertatea sa — o libertate ce trebuie să includă posibilitatea de a spune „Nu“, ce merge deci până într-acolo încât omul să poată alege să se închidă în fața lui Dumnezeu —, tot astfel și demnitatea științei se întemeiază pe libertatea necondiționată ce-i garantează independența cercetărilor sale. Așa cum libertatea umană trebuie garantată și trebuie să includă posibilitatea de a spune „Nu“, tot astfel și libertatea explorărilor științifice trebuie asigurată chiar și cu riscul ca rezultatele ei să fie în

contradicție cu adevărul credinței. Doar o astfel de cercetare dedicată poate avea parte de triumful ce constă într-o încadrare lipsită de contradicții a rezultatelor ei printre adevărurile credinței aflate la un nivel superior.

Atunci când vorbim despre „demnitate“, indiferent dacă ne referim la demnitatea omului sau la cea a cercetării științifice, definim demnitatea ca valoare în sine, care e opusă valorii utilitare, e opusă față de ceea ce e „bun pentru mine“. Așa că acum putem afirma că cine încearcă să transforme psihoterapia într-o „ancilla theologiae“, într-o slujitoare, acela îi răpește, odată cu libertatea explorării, și demnitatea de știință autonomă. În același timp, o privează și de o posibilă valoare utilitară, pe care ea ar putea-o avea pentru religie. Psihoterapia nu poate avea o asemenea valoare utilitară decât prin efectele ei și niciodată doar datorită intențiilor sale. Dacă va fi ca ea să servească vreodată religia — fie prin rezultatele empirice ale explorărilor ei, fie prin efectele psihoterapeutice ale tratamentului —, va putea face acest lucru doar dacă nu se va mișca pe o traiectorie predeterminată, cu obiective trasate încă de la început. Doar rezultatele științifice imparțiale, obținute în urma unei cercetări independente, pot fi utile și valoroase pentru teologie.

În măsura în care psihoterapia trebuie să facă vreodată dovada faptului că psihicul uman este într-adevăr ceea ce noi îl considerăm a fi — „anima naturaliter religiosa“[38] —, această dovadă va putea fi oferită doar de o psihoterapie în calitate de „scientia naturaliter irreligiosa“[39], adică de o formă de știință care nu este legată „prin natura ei“ de religie, ci care este pur și simplu o știință autonomă și care vrea să rămână astfel.

Cu cât psihoterapia va fi mai puțin dispusă să-i servească teologiei ca slujitoare, cu atât mai mari vor fi serviciile pe care i le va putea aduce cu adevărat.

Nu trebuie să fii servitor pentru a fi capabil să slujești unei cauze.

[35] Din latină: „Veți fi ca Dumnezeu și veți cunoaște binele și răul“ (Facerea 3:5). (N.t.)

[36] Din latină: „Să fie ca preoții, ca să stabilească ce este bine și ce este rău“. (N.t.)

[37] În latină: „slujitoare în serviciul teologiei“. (N.t.)

[38] În latină: „suflet religios prin natura sa“. (N.t.)

[39] În latină: „știință nereligioasă prin natura sa“. (N.t.)

Logoterapie și teologie

Religia este un fenomen prezent în om, în pacient, un fenomen printre multe alte fenomene cu care logoterapia se întâlnește. În principiu, existența religioasă și cea nereligioasă reprezintă pentru logoterapie fenomene coexistente, iar logoterapia este obligată să aibă față de ele o atitudine neutră. Logoterapia este o orientare psihoterapeutică și ea poate fi practicată (cel puțin în Austria) doar de către medici. Ca atare, dincolo de jurământul hipocratic, logoterapeutul trebuie să aibă grijă ca metodele și tehnicile sale logoterapeutice să fie aplicabile tuturor pacienților săi, indiferent dacă aceștia sunt sau nu credincioși, iar logoterapia să poată fi folosită de orice terapeut, indiferent de viziunea lui personală asupra vieții. Cu alte cuvinte, pentru logoterapie, religia nu poate fi decât un obiect, și nu un „punct de ancorare". După ce-am așezat deci logoterapia în rândul științelor medicale, ne vom îndrepta acum atenția spre delimitarea ei față de teologie, delimitare ce poate fi schițată în felul următor:

Scopul psihoterapiei este vindecarea psihică, în timp ce scopul religiei este mântuirea sufletului. Cât de diferite sunt aceste două scopuri între ele reiese din faptul că, în anumite condiții, preotul va lupta pentru mântuirea sufletului credinciosului său până într-acolo încât îl va expune pericolului de a-l arunca în niște tensiuni emoționale și mai mari, neferindu-l de ele. Interesul primar al preotului nu este de natură psiho-igienică. Religia reprezintă mai mult decât un simplu mijloc de a-i scuti pe oameni de durerile psihosomatice, de ulcerul gastric, după cum se exprima cu umor un preot iezuit american. Dar cu toate că intenția originară a religiei nu privește nici pe departe vindecarea psihică sau profilaxia de tip medical, ea produce efecte de natură psiho-igienică și psihoterapeutică, conform rezultatelor ei (și nu conform intenției ei), prin faptul că-i înlesnește omului un sentiment de protecție și de sprijin fără seamăn, pe care acesta nu l-ar putea găsi nicăieri altundeva — protecție și sprijin în transcendență, în absolut.

Un efect secundar analog poate lua naștere și în cazul psihoterapiei, în măsura în care pe parcursul tratamentului observăm că pacientul se reconectează la sursele rămase ascunse și îngropate ale unei credințe originare, inconștiente și refulate. Însă ori de câte ori acest lucru se întâmplă, el nu se datorează niciodată intenției legitime din partea terapeutului, cu excepția situației în care terapeutul se situează pe

același teren confesional cu pacientul său, acționând astfel dintr-un anumit tip de „uniune personală“ cu el. Dar, în acest caz, el nu s-a raportat față de pacient în calitate de terapeut.

Cf. Viktor E. Frankl, Omul în căutarea sensului vieții, Editura Vellant, București, 2018.

prin intenție

vindecarea psihică

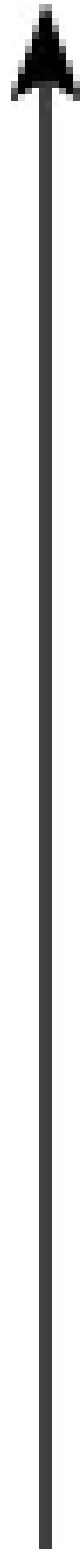
psihoterapie

efect

prin

mântuirea sufletului

religie



Bineînțeles că scopurile psihoterapiei și cele ale religiei nu stau pe același plan existențial. Nivelul ierarhic pe care sănătatea psihică se situează este altul decât cel pe care se plasează mântuirea sufletului. Dimensiunea în care omul religios înaintează are deci o amplitudine mai înaltă, mai cuprinzătoare decât cea în care acționează psihoterapia. Însă pătrunderea în această dimensiune mai înaltă nu se face prin cunoaștere, ci prin credință.

Dacă vrem să determinăm raportul dintre dimensiunea umană și cea divină, extraumană, ne putem folosi de comparația cu secțiunea de aur. Conform acesteia, dacă împărțim un segment în două bucăți, raportul dintre partea mai scurtă și partea mai lungă este egal cu raportul dintre partea mai lungă și întregul segment. Dar acest lucru nu este oare asemănător felului în care animalul se raportează la om, iar omul, la Dumnezeu? După cum se știe, lumea animalului este o simplă lume ambiantă, în timp ce omul „are o lume“. (Max Scheler.) Dar lumea umană se raportează la lumea de sus în același fel în care lumea animalului se raportează la lumea omului. Acest lucru înseamnă că, așa cum animalul nu are capacitatea de a înțelege omul și lumea acestuia pornind de la propria lui lume ambiantă, tot astfel și capacitatea omului de a-și face o idee clară cu privire la lumea de deasupra sa, de a-l înțelege pe Dumnezeu sau chiar motivele acestuia, este una foarte redusă.

Să luăm ca exemplu cazul unei maimuțe căreia i se fac mai multe injecții dureroase, cu scopul unor teste pentru un nou ser. Ar putea înțelege oare maimuța de ce trebuie să sufere? Din perspectiva lumii ei ambiante, ea nu este capabilă să urmeze raționamentele omului care face experimente pe ea. Lumea umană, o lume a sensului, nu-i este accesibilă, nu poate intra în dimensiunea ei. Dar oare nu trebuie să admitem faptul că și lumea umană este surclasată de o altă lume, care, la rândul ei, nu-i este accesibilă omului și al cărei sens sau suprasens este singurul care poate da o noimă suferinței omenești?

Psihoterapia trebuie să se miște deci în planul de dincoace de credința revelată, pentru că recunoașterea revelației ca atare presupune existența deja în om a deciziei de a crede. De aceea, a-i vorbi unui necredincios despre faptul că există revelație nu are niciun efect asupra lui, pentru că, dacă ar admite-o, acest lucru ar însemna că el este deja credincios.

Chiar dacă religia reprezintă pentru logoterapie „doar“ un obiect, așa

cum am afirmat la început, ea este extrem de relevantă pentru logoterapie, dintr-un motiv foarte simplu: „logos“ înseamnă sens. Într-adevăr, ființarea umană (Dasein) trimite întotdeauna dincolo de ea însăși, indică întotdeauna un sens transcendent. Din această perspectivă, pentru ființa umană, esențială nu este niciodată plăcerea, puterea sau autorealizarea; ce contează pentru om este să dea vieții sale un sens. În logoterapie, vorbim despre „voința de sens“.

Sensul este un zid dincolo de care nu mai putem trece; mai degrabă trebuie să-l acceptăm așa cum e. Trebuie să asumăm acest sens ultim, pentru că dincolo de el nu mai putem pune întrebări. Iar acest lucru se întâmplă pentru că, în încercarea de a răspunde la întrebarea privitoare la sensul ființei, dăm întotdeauna peste ființa sensului care exista deja de dinainte. Pe scurt, credința omului în sens este o „categorie transcendentală“ în înțelesul lui Kant.

Așa cum știm de la Kant, nu are sens să ne întrebăm ce se află dincolo de spațiu și timp, din simplul motiv că nu putem gândi ceva care să nu fie în spațiu și timp — orice lucru presupune din start înglobarea în aceste categorii. Tot astfel, ființa umană este o ființă orientată spre sens, chiar dacă acest lucru îi este încă foarte puțin cunoscut. Există ceva ca un fel de pre-cunoaștere a sensului, iar această „presimțire“ a lui constituie baza „voinței de sens“. Indiferent dacă vrea sau nu, indiferent dacă recunoaște sau nu, atâta timp cât continuă să respire, omul crede în sens. Chiar și sinucigașul crede în sens, chiar dacă nu în sensul vieții, ci în sensul vieții de după, adică al morții.

Dacă nu ar mai crede cu adevărat în sens, el n-ar fi capabil să miște niciun deget și, de aceea, nu ar avea nici determinarea să se sinucidă.

Am văzut atei convinși, care toată viața lor au refuzat cu groază și în mod categoric să creadă într-o „ființă superioară“ sau în ceva asemănător, într-un sens superior al vieții, de o semnificație mai înaltă. Dar care apoi, pe patul de moarte, în „ceasul cel din urmă“, au avut parte de o stare pe care nu au trăit-o niciodată înainte, timp de decenii: un sentiment de protecție și siguranță, care nu doar că desfide concepția lor cu privire la lume, pe care au avut-o toată viața, dar care, în această ultimă clipă, nici măcar nu mai poate fi intelectualizat sau raționalizat. Ceva irumpe și răzbate „de profundis“[40], o încredere totală iese la suprafață, care nici măcar nu știe către cine este îndreptată și nici față de ce se încrede, dar care ne contrazice anticipările pesimiste.

Din aceeași perspectivă vorbește și Walter von Baeyer atunci când scrie: „Urmăm observațiile și gândurile formulate de medicul Herbert

Plügge. Din punct de vedere obiectiv, nu mai există speranță. Bolnavul, care este perfect lucid, trebuie să fi înțeles că este pierdut. Și cu toate acestea, el speră, speră până în ultima clipă. Dar ce speră el? Speranța acestor bolnavi, care la o primă vedere nu poate fi decât una iluzorie cu privire la vindecarea în această lume și care lasă să i se întrevadă conținutul transcendent cu privire la sens doar într-un strat mai ascuns, trebuie să fie inerentă ființei umane ce nu poate fi niciodată lipsită de speranță, trimițând astfel la o împlinire viitoare, în care este firesc și adecvat ca omul să creadă — chiar și omul lipsit de credință“[41].

Dacă psihoterapia privește fenomenul credinței nu ca pe o credință în Dumnezeu, ci, de o manieră mai amplă, ca pe o credință în sens, atunci este perfect legitim ca ea să se ocupe de acest fenomen. În acest caz, perspectiva asupra ei este asemănătoare celei a lui Albert Einstein, care consideră că a pune întrebarea cu privire la sensul vieții înseamnă a fi religios.

Doresc să mai adaug că o afirmație similară a fost făcută și de Paul Tillich, care ne oferă următoarea definiție: „A fi religios înseamnă a interoga cu pasiune sensul existenței noastre“[42].

În orice caz, se poate spune că logoterapia — care în mod fundamental este o psihoterapie, fiind astfel înrudită cu psihiatria și medicina — este îndreptățită să se preocupe nu doar de voința de sens, ci și de voința de un sens ultim, de un supra-sens, cum îmi place să-l numesc, credința religioasă reprezentând în ultimă instanță credința și încrederea într-un astfel de supra-sens.

Cu siguranță, perspectiva noastră cu privire la religie are puțin de-a face cu orizontul confesional îngust și cu ceea ce implică el, cu miopia religioasă, care, după toate aparențele, vede în Dumnezeu o ființă ce nu este interesată decât de un singur lucru, și anume ca un număr cât mai mare de oameni să creadă în el, și asta într-o anumită manieră, prescrisă de o anumită confesiune religioasă.

Însă eu nu-mi pot imagina că Dumnezeu este atât de meschin. Așa cum nu pot nici să-mi imaginez că o biserică îmi cere să cred. Nu pot să vreau să cred. Așa cum nu pot să vreau să iubesc, să mă constrâng să iubesc. La fel de puțin pot să mă oblig să sper, de exemplu, atunci când ceea ce știu este contrar posibilității de a avea o speranță. Există deci lucruri care nu pot fi obținute la simpla comandă a voinței, care nu pot fi condiționate de un ordin. Iată un exemplu simplu: nu pot râde la comandă. Dacă cineva vrea să mă facă să râd, acea persoană va trebui să-și dea silința și să-mi spună o glumă.

Într-un mod analog stau lucrurile și în privința iubirii și a credinței: ele nu pot fi manipulate. Ca fenomene intenționale, iubirea și credința se ivesc mai degrabă atunci când un conținut și un obiect adecvat își fac apariția.

Odată am fost intervievat de către o reporteră a revistei americane Time. Ea m-a întrebat dacă tendința noastră este să ne îndepărtăm de religie. I-am răspuns că tendința nu este să ne îndepărtăm de religie, ci mai degrabă de acele confesiuni care aparent n-au nimic mai bun de făcut decât să lupte una împotriva celeilalte și să-și fure una alteia credincioșii. Atunci reportera a continuat întrebându-mă dacă acest lucru înseamnă că mai devreme sau mai târziu se va ajunge la o religie universală, ceea ce am negat. Dimpotrivă, am spus eu, nu ne îndreptăm spre o religiozitate universală, ci mai degrabă spre una personală sau profund personalizată, o religiozitate cu ajutorul căreia fiecare din noi își va putea găsi propriul său limbaj personal și intim atunci când i se adresează lui Dumnezeu.

Bineînțeles, acest lucru nu înseamnă nici pe departe că nu vor exista ritualuri și simboluri comune. Deși există o multitudine de limbi pe pământ, multe dintre ele utilizează un alfabet comun.

În mod similar, diferitele religii se aseamănă între ele în diversitatea lor, așa cum o fac diferitele limbi între ele. Nimeni nu poate spune că limba lui este superioară altor limbi, pentru că omul poate accede la adevăr în orice limbă, adevăr care este unul singur. Tot așa cum omul poate să înșele sau să mintă în orice limbă. Tot astfel, el își poate găsi drumul către Dumnezeu pe calea oricărei religii — pentru că Dumnezeu este unic[43].

[40] În latină: „din adâncul sufletului“. (N.t.)

[41] W. v. Baeyer, „Psychologie am Krankenbett“, în: Gesundheitsfürsorge — Gesundheitspolitik 7, 1958, p. 197.

[42] P. Tillich, „Die verlorene Dimension in der Religion“, în Abenteuer des Geistes, Gütersloh, 1961, p. 234. Ludwig Wittgenstein ne oferă următoarea definiție: „A crede în Dumnezeu înseamnă a vedea că viața are un sens“. (Jurnale 1914–1916, Editura Humanitas, București, 2010, p. 169.)

[43] Augustine Meier (Frankl’s «Will to Meaning» as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences, disertație doctorală, Universitatea din Otawa, 1973) a putut arăta cu ajutorul testelor și măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens este

posibilă independent de vârstă, de nivelul de educație sau de gen, dar și de trăsătura «persoană religioasă sau nereligioasă», iar dacă persoana este religioasă, independent de confesiunea la care aderă. Acest lucru coincide în totalitate cu rezultatele cercetării lui Leonard Murphy (Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-proposed Life Objectives, disertație doctorală, Universitatea din Otawa, 1976), bazată de asemenea pe teste și măsurători statistice: „Persoanele care l-au ales pe Dumnezeu și persoanele care au ales o altă persoană ca obiective în viață nu diferă semnificativ în scorurile lor în privința variabilei «scop în viață». Ambele grupuri găsesc la fel de mult sens în viața lor“. Următoarea concluzie trasă de Meier se referă nu la trăsătura «persoană credincioasă sau necredincioasă», ci la confesiunea religioasă: „Imposibilitatea de a demonstra cu claritate faptul că subiecții diferă între ei în ceea ce privește variabila «scop în viață» în funcție de confesiunea lor religioasă susține ideea lui Frankl, conform căreia Dumnezeu, așa cum este trăit în funcție de diversele apartenențe religioase, poate oferi la fel de mult sens tuturor subiecților“.

Asistența medicală a sufletului

O problemă aparte este cea care poate fi formulată astfel: Ce se întâmplă cu persoanele nereligioase atunci când, avide după un răspuns la întrebarea ce le frământă lăuntric, acestea se adresează dintr-odată medicului? Cabinetul medicului a devenit un punct de întâlnire pentru toți cei disperați din cauza vieții, a celor care se îndoiesc de faptul că viața lor are vreun sens.

„Că-i place sau nu, medicului i se cere astăzi în mod frecvent să îndeplinească rolul de consilier în chestiuni legate de situații de restriște în viață, în afara celor de boală; i se cere deci să ia locul preotului“ și „nu putem evita faptul că în situații dificile de viață, oamenii se adresează astăzi în cea mai mare parte nu preotului, ci consilierului pentru viață, pe care-l văd în medic“. (H.J. Weitbrecht.) Este vorba aici despre un rol pe care medicul este forțat să îl joace (Karl Jaspers, Alphons Maeder, G.R. Heyer ș.a.) „Pacienții sunt cei care ne pun în fața sarcinii de a ne asuma funcțiile unui îndrumător spiritual.“ (Gustav Bally.) „De prea multe ori psihoterapia este împinsă să se transforme în îngrijirea sufletului.“ (W. Schulte.) După spusele lui Victor von Gebsattel, „migrarea umanității occidentale de la preot la neurolog“ este o stare de fapt față de care preotul nu are voie să se închidă și o cerere din fața căreia neurologul nu are voie să se sustragă. „Chiar și în acele situații în care nu știe sau nu vrea să recunoască acest aspect, psihoterapia este în mod inevitabil, întotdeauna, și o formă de îndrumare spirituală. Adesea ea se vede obligată să realizeze intervenții în acest plan.“[44]

Obiecția conform căreia psihoterapia nu are sarcina să consoleze, chiar și în acele cazuri în care ea (sau medicina, în general) nu mai poate obține vindecarea, nu se susține. Faptul că atribuția medicului nu este doar de a vindeca, ci și aceea de a oferi consolare bolnavilor se desprinde, nu în ultimul rând, și din recomandarea Asociației Americane a Medicilor: „Medicul trebuie să consoleze sufletul. Aceasta nu este în niciun caz misiunea exclusivă a psihiatrului. Este pur și simplu sarcina oricărui medic practicant“. Sunt convins că vorbele milenare ale lui Isaia — „Mângâiați, mângâiați pe poporul meu!“ — nu doar că sunt în continuare actuale în zilele noastre, ci ele i se adresează și medicului.

Este logoterapia moralizatoare în practica sa? Nu, nu este. Și aceasta

din simplul motiv că sensul nu este ceva ce poate fi prescris printr-o rețetă. Medicul logoterapeut nu poate da sens vieții pacientului. În general, sensul nu este ceva ce poate fi dat, ci trebuie găsit, mai exact, pacientul trebuie să-l găsească el însuși, prin propriul lui efort. Logoterapia nu decide în privința sensului și a lipsei de sens sau în privința valorii și absenței valorii. Nu logoterapia, ci șarpele a fost cel care le-a promis oamenilor în paradis că-i va transforma în ființe „asemănătoare lui Dumnezeu, cunoscătoare într-ale binelui și răului".

E clar că există alte școli psihoterapeutice care au un discurs mai moralizator decât cel al logoterapiei. Mă refer la un articol din International Journal of Psychoanalysis[45], în care F. Gordon Pleune explică: „Terapeutul psihanalist este în primul rând și înainte de toate un moralist. El exercită influență asupra comportamentului moral și etic al oamenilor". În fine, însuși Freud a fost cel care, cu o anumită ocazie, a descris „acțiunea psihoterapeutului" ca fiind „acțiunea unui profesor, a unui iluminist, a unui vestitor a unei noi concepții cu privire la lume, o concepție mai bună"[46]. Chiar și terapia comportamentală — care după părerea mea reprezintă o direcție foarte seacă și care, din fericire, a contribuit la „demitologizarea" nevrozei (cum numesc eu acest proces) — nu este liberă de aspirații moralizatoare, așa cum demonstrează L. Krasner atunci când scrie: „Terapeutul este cel care trebuie să decidă ce e bine și ce e rău în comportamentul uman"[47].

Acest lucru nu-l poate face nici educatorul, nici psihiatrul. Iar cu morala în sens clasic se va isprăvi în curând de la sine. Mai devreme sau mai târziu, nu vom mai da lecții de morală, ci vom ontologiza morala: binele și răul nu vor mai fi definite în sensul a ceea ce trebuie să facem, respectiv nu avem voie să facem, ci „bun" va fi considerat acel lucru care ajută la împlinirea sensului revendicat și solicitat de ființare, iar „rău", ceea ce împiedică această realizare a sensului.

Sensul nu poate fi dat, ci el trebuie găsit. Unei planșe Rorschach i se dă un sens, adică o interpretare, și, în funcție de subiectivitatea ei, subiectul testului (proiectiv) Rorschach „se dezvăluie". Dar în viață nu este vorba despre a da un sens, ci despre a găsi unul. Viața nu este un test Rorschach, ci o enigmă. Sensul vieții nu poate fi inventat, ci el trebuie descoperit.

Nimeni nu neagă faptul că, în anumite circumstanțe, omul nu poate înțelege sensul, ci el trebuie interpretat. Dar acest lucru nu înseamnă nici pe departe că o astfel de interpretare trebuie să fie arbitrară. Așa cum pentru fiecare întrebare există un singur răspuns, cel corect, iar pentru fiecare problemă avem o singură soluție, cea validă, tot astfel, pentru fiecare situație există un singur sens, cel adevărat. Odată, în

timpul unei discuții ce a avut loc după una dintre conferințele mele ținute în Statele Unite, am fost confruntat cu o întrebare pe care am primit-o în scris, pe o bucată de hârtie: „Cum este definit 600 în teoria dumneavoastră?“ Văzând întrebarea, moderatorul discuției a vrut să pună deoparte bilețelul și, în timp ce stătea îndreptat spre mine, spuse: „Prostii! «Cum este definit 600 în teoria dumneavoastră?»…“ La care eu am luat bucata de hârtie în mână, i-am aruncat o privire scurtă și am constatat că moderatorul — în treacăt fie spus, de profesie teolog — se înșelase. Întrebarea fusese scrisă cu majuscule, iar în limba engleză, în care era scris textul în original, dacă-ți dădeai puțin silința, se putea vedea că „600“ era de fapt cuvântul „GOD“ (Dumnezeu). Datorită acestei ambiguități, s-a ajuns la un test proiectiv involuntar, ale cărui rezultate, în cazul teologului și al meu însuși ca psihiatru, erau cel puțin paradoxale. Mai târziu, în cadrul cursurilor mele de la Universitatea din Viena, i-am confruntat pe studenții americani cu textul original în engleză, reieșind că nouă dintre ei citiseră „600“ și alți nouă, „GOD“, în timp ce patru oscilau între aceste două versiuni. Ceea ce vreau să evidențiez prin acest exemplu este faptul că aceste interpretări nu erau echivalente, deși doar una dintre ele era cerută și solicitată. Autorul întrebării a intenționat să spună un singur lucru, „Dumnezeu“ și, ca atare, întrebarea a putut fi înțeleasă doar de cei care au citit „Dumnezeu“!

Sensul trebuie găsit, el nu poate fi zămislit. Ceea ce se poate confecționa este fie un sens subiectiv, adică un vag sentiment al sensului, fie un nonsens, o absurditate. Astfel, putem înțelege de ce omul care nu este capabil să găsească un sens în viața lui va fi la fel de puțin capabil să inventeze unul și va căuta să se refugieze de sentimentul crescând al lipsei de sens, născocind fie un sens absurd, fie un sens subiectiv. În vreme ce primul dintre ele se joacă pe o scenă — teatrul absurdului! —, cel de-al doilea se întâmplă în starea de amețeală, în special în cea indusă de LSD. În cazul din urmă, riscul este acela de a trece pe lângă sensul adevărat, pe lângă sarcinile și problemele autentice ale lumii reale. (Contrare experiențelor trăite lăuntric, de natură pur subiectivă.) Acest lucru îmi amintește întotdeauna de animalele pe care se fac experimente și cărora cercetătorii californieni le-au implantat electrozi în hipotalamus. Ori de câte ori curentul era deconectat, animalele trăiau o stare de satisfacție, indiferent dacă era vorba despre impulsul sexual sau despre instinctul de hrănire. În cele din urmă, ele au învățat să deconecteze singure curentul, ignorându-și partenerii sexuali reali și hrana reală ce le fusese oferită.

[44] A. Görres, în Jahrbuch der Psychologie und Psychotherapie 6, 1958, p. 200.

[45] Numărul 46, 1965, p. 358.

[46] Cf. A. Görres, în Praxis der Psychotherapie 14, 1969, p. 184.

[47] Citat după D. Großmann, în Psychotherapie 5, 1968, p. 53.

Organul pentru sens

Nu doar că sensul trebuie găsit, dar el chiar poate fi găsit, iar omul este ghidat în căutarea lui de către conștiința sa morală. Într-un cuvânt, conștiința morală este „organul pentru sens“. Ea poate fi definită ca facultatea de a detecta sensul unic și inconfundabil ce se ascunde în orice situație.

Ceea ce face conștiința morală, de fiecare dată când este identificat sensul unic al unei situații, este să-i dea o formă acestui sens. Iar ea face acest lucru bazându-se pe ceea ce numim „voința de sens“, pe care James C. Crumbaugh și Leonard T. Maholick o descriu ca fiind capacitatea tipic umană de a descoperi forme de sens nu doar în real, ci și în posibil[48].

În mod remarcabil, nici mai mult, nici mai puțin decât însuși creatorul psihologiei experimentale a formei (a Gestalt-ului), Wertheimer, este cel care are curajul să vorbească despre cerințele situației ca despre niște „calități obiective“, pe când Kurt Lewin se referă într-un mod asemănător la „caracterul de provocare“ al situației. Cât despre noi, putem descrie sensul într-un mod mai ocolit, prin cuvintele lui Rudolf Allers, ca fiind trans-subiectiv. Dar sensul nu se referă doar la o anumită situație determinată, ci și la o anumită persoană, implicată în acea situație. Cu alte cuvinte, nu doar că sensul se transformă de la o zi la alta și de la o oră la alta, ci el variază, de asemenea, de la om la om. Este sens atât ad situationem, cât și ad personam.

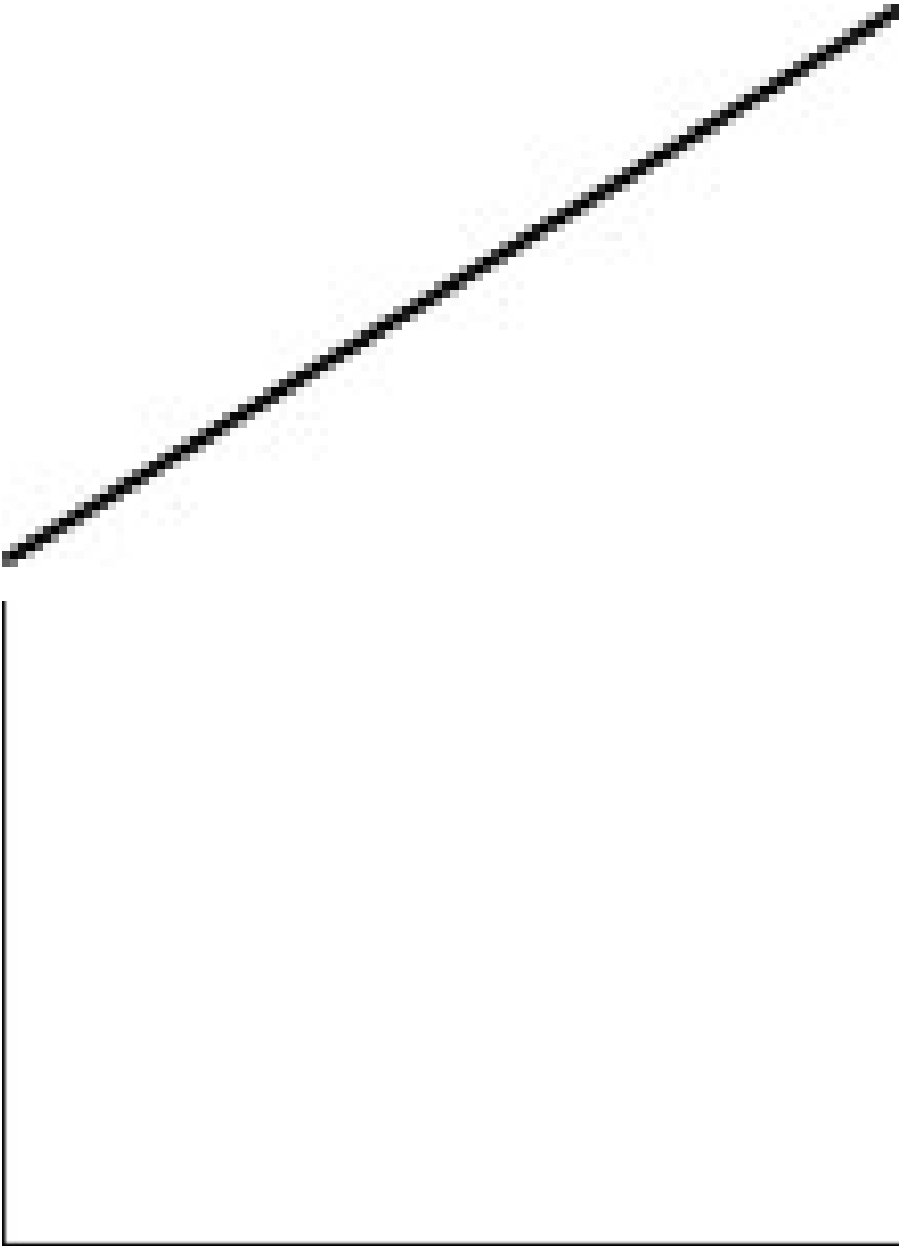
Însă în același timp, conștiința morală poate să-l și inducă pe om în eroare. Mai mult decât atât, omul nu știe până în ultima clipă, până la ultima suflare, dacă și-a împlinit într-adevăr sensul vieții sale sau dacă nu cumva s-a înșelat: ignoramus et ignorabimus[49]. Faptul că nici măcar pe patul de moarte nu putem ști dacă nu cumva organul pentru sens, conștiința noastră morală, a suferit o „iluzie de sens“ înseamnă totodată că nici nu putem ști dacă nu cumva conștiința morală a unei alte persoane este cea care a avut dreptate. Acest lucru nu înseamnă că nu există adevăr. Nu poate exista decât un singur adevăr, dar nimeni nu poate ști dacă el este cel care îl posedă sau altcineva posedă acel adevăr.

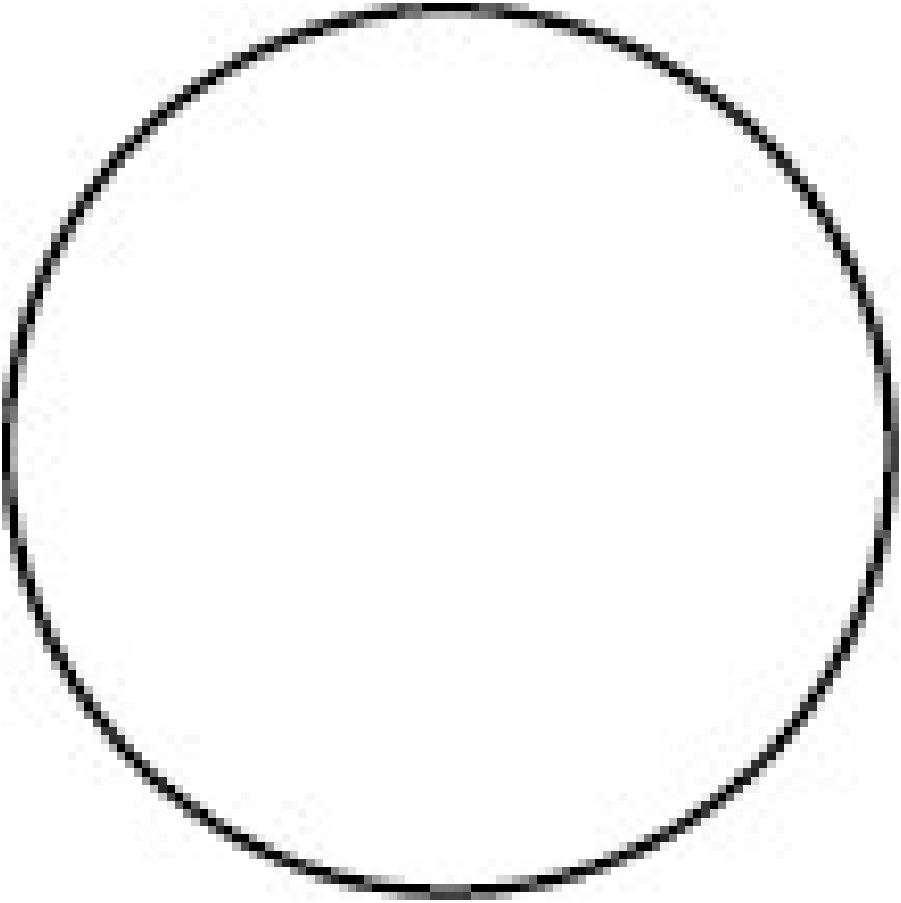
În timp ce sensul este legat de o anumită situație unică și particulară, mai există de asemenea și anumite universalii ale sensului, legate de condiția umană ca atare. Aceste posibilități cuprinzătoare de sens

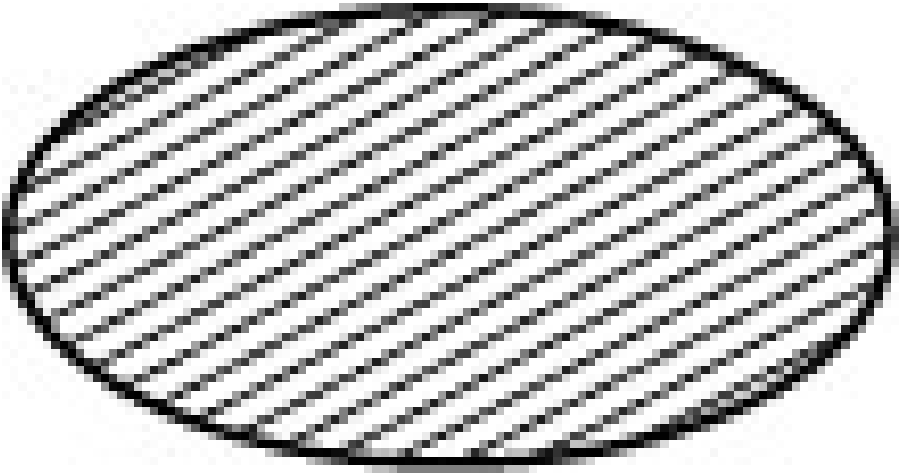
constituie ceea ce numim „valori“. Ușurarea pe care omul o resimte datorită faptului că posedă niște valori de ordin mai mult sau mai puțin general, niște principii morale și etice, așa cum se cristalizează ele în cadrul societății umane de-a lungul istoriei sale, această ușurare omul o plătește cu prețul căderii sale în conflicte între valori. Nu este vorba despre conflicte legate de conștiința morală — astfel de conflicte nu există în realitate, pentru că ceea ce conștiința ne transmite este lipsit de echivoc. Caracterul de conflict este mai degrabă inerent valorilor însele, prin faptul că, spre deosebire de sensul concret al unei situații, care este de fiecare dată unic și particular, valorile sunt prin definiție universalii abstracte ale sensului. Ca atare, ele nu pot fi aplicate pur și simplu anumitor persoane determinate, aflate în situații irepetabile, ci validitatea lor se extinde asupra unui areal mai vast, format din situații tipice și repetitive, iar aceste zone interferează unele cu celelalte. Există deci situații în care omul se confruntă cu o pluralitate de valori dintre care trebuie să aleagă, el trebuie să se decidă între principii care se contrazic unul pe celălalt. Dacă vrea ca o astfel de alegere să nu se întâmple în mod arbitrar, atunci el apelează din nou la conștiința sa morală de care depinde. Această conștiință este singura care-l face pe om să-și ia deciziile liber, dar nu în mod arbitrar, ci într-un mod responsabil. Bineînțeles că el este liber în raport cu conștiința sa, dar această libertate constă doar în alegerea dintre două posibilități: aceea de a asculta și de a urma ceea ce dictează conștiința sau aceea de a ignora avertismentele ei. Atunci când conștiința morală este reprimată și sufocată în mod sistematic și metodic, se ajunge ori la conformismul occidental, ori la totalitarismul estic, în funcție de modul în care „valorile“ generalizate în mod exagerat îi sunt oferite omului sau îi sunt impuse cu forța de către societate.

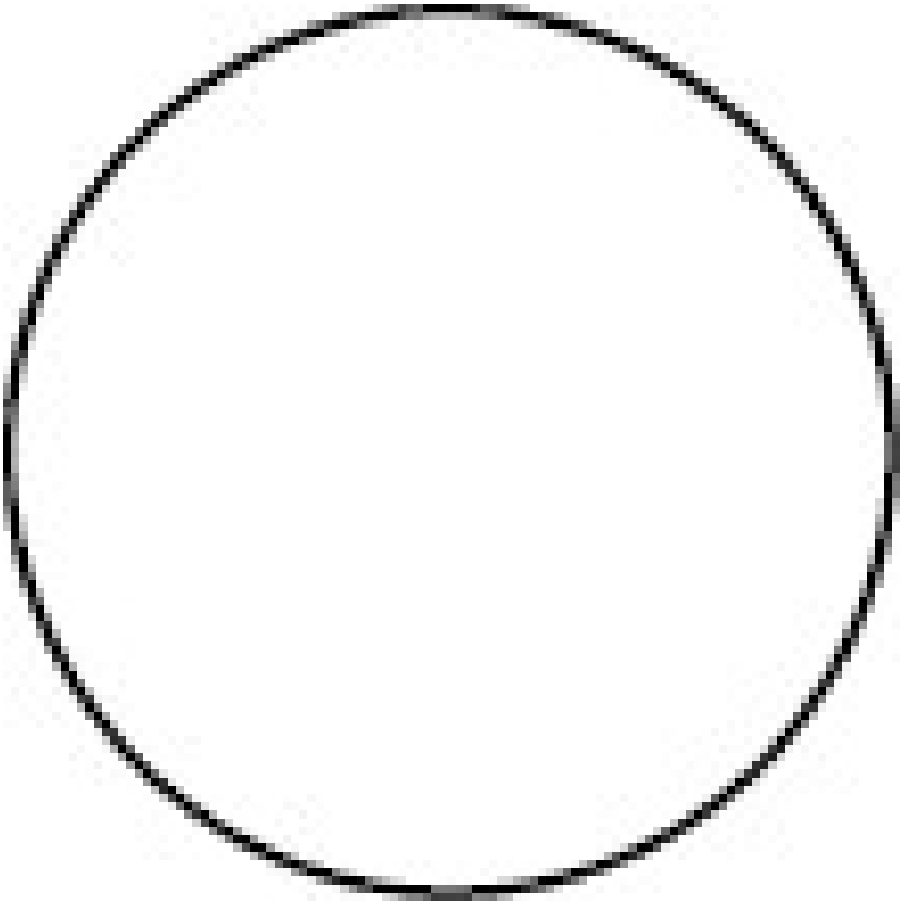
Cu toate acestea, nu e chiar atât de sigur că acest caracter conflictual este inerent valorilor. De fapt, posibilele interferențe dintre zonele de acțiune ale valorilor pot fi pur și simplu aparente, din cauza faptului că ele iau naștere printr-o proiecție, adică prin ignorarea adevăratei lor dimensiuni.

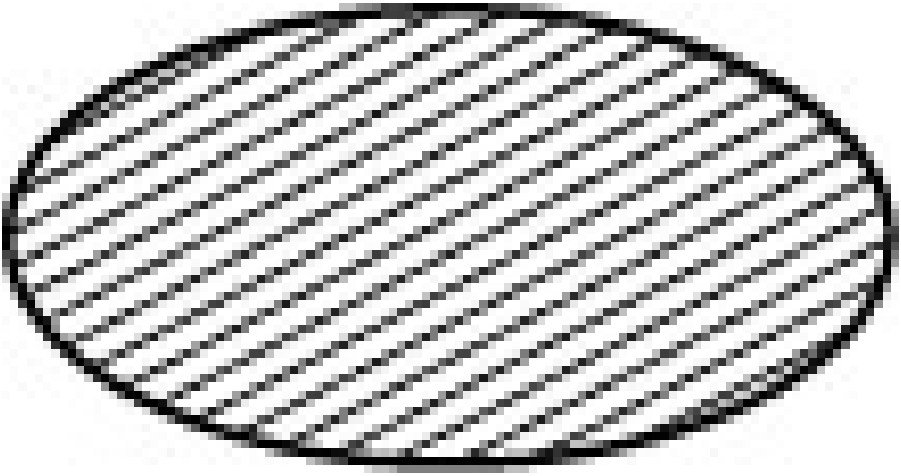
Din Viktor E. Frankl, Voința de sens. Fundamente și aplicații ale logoterapiei, Editura Trei, București, 2018, p. 54.











Abia atunci când ignorăm diferența de ordin ierarhic dintre două valori, acestea par să se întretaie, iar în spațiul dat de această suprapunere, ele se ciocnesc una de cealaltă — ca două sfere ce sunt proiectate din spațiul lor tridimensional într-un plan bidimensional și care, doar în mod aparent, se întrepătrund.

Trăim într-o eră caracterizată de un sentiment al lipsei de sens. În această epocă a noastră, scopul educației nu trebuie să fie doar acela de a transmite cunoștințe, ci și acela de a rafina conștiința morală, astfel încât omul să devină suficient de perspicace în a „auzi“ și interpreta solicitarea imanentă oricărei situații particulare. Într-o epocă în care cele zece porunci par să-și piardă pentru mulți valabilitatea, omul trebuie să devină capabil să perceapă cele 10 000 de porunci încifrate în cele 10 000 de situații cu care viața îl confruntă. Nu doar că viața lui i se va părea din nou plină de sens (plină de sens însemnând plină de sarcini), dar el însuși va fi imunizat împotriva conformismului și totalitarismului, pentru că doar o conștiință morală trează îl poate face „rezistent“, astfel încât să nu se supună conformismului și să nu se lase îngenuncheat în fața totalitarismului.

Prin urmare, astăzi, mai mult decât oricând, educația înseamnă educație cu privire la responsabilitate. Trăim într-o societate a abundenței, dar această abundență nu este doar una de bunuri materiale, ci și o abundență de informații, o explozie informațională. Tot mai multe cărți și reviste se adună pe masa noastră de lucru. Suntem copleșiți de o multitudine de stimuli, care nu sunt doar de natură sexuală. Dacă omul vrea să supraviețuiască acestei revărsări de stimuli ce vine dinspre mijloacele de comunicare în masă, atunci el trebuie să știe ce e important și ce nu, ce e esențial și ce nu, într-un cuvânt, ce are sens și ce nu.

[48] J.C. Crumbaugh și L.T. Maholick: „The Case of Frankl’s «Will to Meaning»“, în Journal of Existential Psychiatry 4, 1963, p. 42.

[49] În latină: „ceea ce nu știm și nu vom ști niciodată“. (N.t.)

Caracterul prereflexiv și ontologic al autoînțelegerii umane

Cu cât un sens este mai amplu, cu atât mai greu poate fi înțeles. Un sens infinit nu este deloc comprehensibil pentru o ființă finită. În acest punct, știința se dă bătută, iar înțelepciunea preia cuvântul, mai exact, înțelepciunea inimii, despre care Blaise Pascal spunea odată: „La cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point“[50]. Și în Psalmi se vorbește despre „sapientia cordis“[51]. În mod asemănător, putem vorbi și despre o autoînțelegere de sine prereflexivă și ontologică a omului. Doar o analiză fenomenologică clară și metodică a felului în care omul simplu, „omul de rând“, se înțelege pe sine ne poate ajuta să pricepem că a fi om înseamnă a fi confruntat în permanență cu situații care fiecare în parte reprezintă un dar și o sarcină în același timp. Sarcina pe care o primim din partea unei situații constă în realizarea sensului ei, iar darul pe care ea ni-l oferă este posibilitatea de a ne actualiza pe noi înșine, împlinindu-i sensul. Fiecare situație reprezintă un apel și o chemare pe care trebuie să o ascultăm și căreia trebuie să ne supunem.

O analiză fenomenologică a experienței imediate și nefalsificate a omului simplu, „de rând“, pe care o primim în mod direct de la acesta și pe care nu avem altceva de făcut decât să o traducem în limbaj științific, ne-ar dezvălui nu doar faptul că omul este în căutarea unui sens — în virtutea voinței sale de sens —, dar că el îl și găsește, și anume în trei maniere diferite. În primul rând, el vede un sens prin ceea ce face sau prin ceea ce creează. Apoi, el vede un sens prin ceea ce trăiește, prin iubirea față de cineva. În al treilea rând, chiar și într-o situație disperată, în fața căreia el se află într-o stare de neputință, omul poate găsi, în anumite condiții, un sens. Ceea ce contează este atitudinea și postura cu care el își întâmpină destinul inevitabil și imuabil. Această atitudine îi permite să depună mărturie despre un lucru de care numai omul este capabil, și anume să transforme durerea și suferința într-un lucru pozitiv. Doresc să ilustrez această situație cu un fragment dintr-o scrisoare. Un student la medicină din Statele Unite îmi scrie: „Aici, în America, sunt înconjurat din toate părțile de oameni tineri de-o seamă cu mine, dar și de persoane mai în vârstă, ce caută cu disperare un sens al ființării lor umane. Unul dintre cei mai buni prieteni ai mei a murit de curând, tocmai pentru că nu a putut găsi un astfel de sens. Astăzi știu că aș fi putut să-l ajut, grație

logoterapiei, dacă ar mai fi în viață. Dar el nu mai este. Cu toate acestea, moartea lui mă va ajuta mereu să le pot fi alături tuturor celor aflați în suferință. Cred că un motiv mai profund decât acesta nu poate exista. În ciuda durerii mele legate de moartea prietenului meu și în ciuda complicității mele la moartea lui, ființarea lui — precum și ființa-sa-care-nu-mai-este — este una plină de sens. Dacă voi avea vreodată suficientă forță pentru a lucra ca medic și a mă ridica la înălțimea responsabilității mele, atunci înseamnă că el nu a murit degeaba. Mai mult decât orice pe lumea asta îmi doresc să pot împiedica repetarea unei astfel de tragedii, să i se mai întâmple cuiva".

Nu există nicio situație în viață care să fie realmente lipsită de sens[52]. Acest lucru se datorează faptului că aspectele aparent negative ale existenței umane, în special triada tragică formată din suferință, vinovăție și moarte, pot fi transformate în ceva pozitiv, atunci când sunt întâmpinate cu atitudinea și postura corecte. Omul simplu știe toate aceste lucruri, chiar dacă el nu este capabil să le verbalizeze. Omul de rând nu consideră despre sine, dintr-un fel de înțelegere de sine primordială, că persoana sa este un teatru de război în care se dă o luptă civilă între Eu, Se și Supraeu. Dimpotrivă, viața reprezintă pentru el o serie de situații în care el este pus, pe care într-un fel sau altul trebuie să le gestioneze, fiecare dintre ele având un sens anume, care-l privește doar pe el și care i se adresează doar lui. Această autoînțelegere primordială îi spune lui că trebuie să facă toate eforturile pentru a da de urma acestui sens. Fenomenologia nu face decât să traducă această autoînțelegere în limbajul științific. Ea nu emite judecăți de valoare despre niște fapte oarecare, ci se mulțumește să constate aceste fapte cu privire la actele valorizante ale omului simplu. Logoterapia retraduce cunoașterea elaborată de fenomenologie cu privire la posibilitățile de a găsi un sens în viață în limbajul omului simplu, pentru a-i da și acestuia posibilitatea de a găsi un sens în viață.

Considerăm că acest lucru este perfect posibil. În acest context, doresc să citez cazul unei infirmiere, care mi-a fost prezentat cu ocazia unui seminar pe care l-am ținut în cadrul Departamentului de Psihiatrie de la Universitatea Stanford. Această pacientă suferea de un cancer inoperabil, iar ea știa acest lucru. Scăldată în lacrimi, ea a pășit în încăperea în care se adunaseră psihiatrii de la Stanford și, cu o voce suspinândă, ne-a povestit despre viața ei, despre copiii ei talentați și plini de succes, dar și despre dificultatea pe care o avea acum de a-și lua rămas-bun de la toate acestea. Recunosc că, până în acel moment, nu găsisem niciun punct de sprijin pornind de la care să introduc în discuție vreun gând logoterapeutic de folos. Dar în fața posibilității de

a transforma unul dintre cele mai negative lucruri din ochii ei, lăsarea în urmă a acelui lucru prețios pentru ea, în ceva pozitiv, plin de sens, situația s-a schimbat. A fost suficient să o întreb ce crede că ar spune, într-o astfel de situație, o femeie care nu a avut copii. Sunt convins că nici viața unei femei fără copii nu trebuie să rămână în niciun caz lipsită de sens. Dar pot să-mi imaginez foarte bine că o astfel de femeie ar fi întâi disperată, tocmai pentru că nu avea pe nimeni și nimic acolo pe care ea „trebuia acum să-l lase în urmă“ când se apropia momentul de a-și lua rămas-bun de la lume. În această clipă, trăsăturile chipului ei s-au luminat. Dintr-odată, pacientei i-a fost clar că cel mai important lucru nu-l reprezintă faptul că trebuie să ne luăm rămas-bun, pentru că mai devreme sau mai târziu cu toții trebuie să facem asta. Lucrul cu adevărat important este faptul că există ceva de care trebuie să ne despărțim. Ceva ce putem lăsa în urma noastră în ziua în care ne-a sunat ceasul, ceva ce reprezintă realizarea sensului și a noastră înșine. Greu de descris ușurarea resimțită de pacientă după ce dialogul nostru socratic a luat această întorsătură copernicană.

Aș dori în continuare să compar intervenția în stil logoterapeutic cu intervenția în stil psihanalitic, așa cum aceasta din urmă reiese dintr-o lucrare a lui Edith Weißkopf-Joelson (o adeptă americană a psihanalizei, convertită în prezent la logoterapie): „Efectul demoralizant al negării unui sens al vieții, în special al unui sens mai profund, inerent suferinței, poate fi ilustrat cu ajutorul unei psihoterapii aplicate de o terapeută freudiană unei femei ce suferea de un cancer incurabil“. Weißkopf-Joelson continuă, dându-i cuvântul lui K. Eissler: „Pacienta a făcut o comparație între plenitudinea de sens a vieții ei de mai demult cu lipsa de sens din situația prezentă. Pe de altă parte, inclusiv acum, când nu mai putea să lucreze în meseria ei și trebuia să stea întinsă în pat mai multe ore pe zi, viața ei părea, totuși, să aibă un sens, spunea ea, prin faptul că existența ei era importantă pentru copiii ei, ea având astfel o misiune de îndeplinit. Dar, odată ce va fi internată, fără speranța de a se mai putea întoarce vreodată acasă, și odată ce nu va mai fi capabilă să se miște din pat, teama ei era că se va transforma într-un boț de carne inutilă și fetidă, viața ei pierzându-și astfel orice sens. Era dispusă să suporte toate durerile, atâta vreme cât acest lucru mai avea încă un sens. Dar de ce voiam să o condamn să suporte toată suferința și într-o fază în care viața își va fi pierdut deja sensul? I-am răspuns că, după părerea mea, făcea o mare eroare, pentru că întreaga ei viață era una lipsită de sens și nici nu avusese vreodată unul, încă dinainte de a se îmbolnăvi. Găsirea unui sens în viață, am mai completat, era un lucru pe care filosofii încă se chinuiau în van să-l realizeze, iar singura diferență dintre viața ei din trecut și cea prezentă consta pur și simplu în faptul

că în cea anterioară ea putuse să creadă încă într-un sens al vieții, pe când în cea actuală nu mai putea face acest lucru. Ca atare, am insistat eu, ambele faze ale vieții ei erau lipsite de sens în mod absolut. Confruntată cu această perspectivă, pacienta a reacționat printr-o stare de perplexitate, recunoscând că nu putea să înțeleagă întru totul ce-i spuneam, așa că a izbucnit în plâns“[53].

Nu doar că Eissler nu i-a insuflat pacientei credința că și în suferință putem găsi un sens, dar mai mult decât atât, el i-a răpit-o și pe aceea că întreaga viață ar putea avea chiar și cel mai mărunt sens. Ne întrebăm cum ar putea nu doar un psihanalist, ci și un terapeut comportamental să abordeze aceste situații ce țin de tragismul condiției umane, precum propria moarte sau moartea cuiva apropiat. Unul dintre reprezentanții cei mai de seamă ai teoriei schimbării comportamentale ne spune că, în astfel de cazuri, „pacientul ar trebui să stabilească contacte telefonice cu cei apropiați, să taie gazonul sau să spele vasele, iar terapeutul să laude sau să gratifice aceste activități ale pacientului“[54].

Dacă în suferința autentică pot detecta o ultimă posibilitate, cu siguranță cea din urmă, de a găsi un sens, atunci ceea ce fac nu este să acord primul ajutor, ci ultimul. Vă ofer în continuare transcrierea unui dialog înregistrat dintre mine și o pacientă, ce a avut loc în cadrul unuia din cursurile mele clinice. Discuția cu această pacientă s-a desfășurat în fața auditoriului meu format din studenți la medicină, filosofie și teologie. Se înțelege de la sine că discuția a fost una spontană și improvizată, de la început până la sfârșit. Pacienta avea 80 de ani și suferea de un cancer inoperabil.

Frankl: „Stimată doamnă Kotek, când vă uitați în urmă la viața dumneavoastră lungă, ce părere aveți? Ați avut o viață frumoasă?“

Pacienta: „Ah, domnule profesor! Trebuie să recunosc că am avut într-adevăr o viață bună. A fost atât de frumoasă! Și trebuie să-i mulțumesc lui Dumnezeu pentru toate lucrurile pe care mi le-a dăruit. Am mers la teatru, am ascultat concerte. Familia în a cărei casă am slujit în Praga timp de mai multe decenii mă lua câteodată la concerte. Și pentru toate aceste lucruri frumoase îi sunt recunoscătoare lui Dumnezeu!“

Însă eu am vrut să-i aduc în conștient disperarea ei inconștientă și refulată. Trebuia să lupte cu ea, așa cum a luptat Iacob cu îngerul, până când acesta l-a binecuvântat. Trebuia să o aduc până în punctul în care ea însăși să-și poată binecuvânta propria viață, să poată spune „Da!“ destinului ei ce nu mai putea fi schimbat. Deși sună paradoxal,

am vrut să o fac să se îndoiască de sensul vieții ei în plan conștient — căci în plan inconștient ea se îndoia deja de acest sens, doar că își refulase disperarea.

Frankl: „Vorbiți despre niște trăiri atât de frumoase, doamnă Kotek! Dar toate acestea vor dispărea în curând, nu-i așa?“

Pacienta (gânditoare): „Da, toate astea se vor termina în curând“.

Frankl: „Credeți că prin asta toate lucrurile frumoase pe care le-ați trăit dispar cu totul de pe lume? Că vor deveni astfel lipsite de valoare, că vor fi distruse?“

Pacienta (aflată în continuare într-o stare de reflecție): „Aceste lucruri frumoase pe care le-am trăit…“

Frankl: „Credeți că cineva poate să șteargă cu buretele fericirea pe care ați trăit-o? Credeți că cineva o poate anula?“

Pacienta: „Aveți dreptate, domnule profesor, nimeni nu poate anula ceea ce am trăit“.

Frankl: „Poate cineva să șteargă bunătatea pe care ați întâlnit-o în viața dumneavoastră?“

Pacienta: „Nu, nici acest lucru nu se poate întâmpla“.

Frankl: „Poate cineva să facă să dispară ceea ce ați realizat și obținut prin forțele proprii?“

Pacienta: „Aveți dreptate, domnule profesor, nimeni nu poate să facă acest lucru“.

Frankl: „Sau ar putea oare cineva desființa tot ceea ce ați înfruntat cu vitejie și curaj? Ar putea cineva să înlăture aceste lucruri din trecutul dumneavoastră? Dintr-un trecut în care ați conservat și cules toate aceste lucruri? În care ați păstrat și înmagazinat?“

Pacienta (mișcată acum până la lacrimi): „Nimeni nu poate să facă asta. Nimeni!“ (După un oarecare timp:) „E-adevărat că am avut mult de suferit. Dar am încercat să accept loviturile pe care mi le-a dat viața. Vedeți, domnule profesor, eu consider că suferința este o pedeapsă. Eu cred în Dumnezeu“.

În ceea ce mă privește, nu mi-aș fi luat niciodată dreptul de a vorbi despre sens în lumina unui sens religios și de a lăsa apoi lucrurile la

latitudinea pacientei. Însă de îndată ce atitudinea religioasă pozitivă a pacientei a ieșit la iveală, am socotit că nu mai exista niciun obstacol în calea includerii ei în psihoterapie.

Frankl: „Dar nu credeți că suferința poate reprezenta și o încercare? N-am putea privi lucrurile și în sensul că Dumnezeu a vrut să vadă capacitatea doamnei Kotek de a suporta? Iar la final, el ar trebui să admită: «Da, le-a îndurat pe toate cu curaj!» Și acum v-aș ruga să-mi spuneți ce părere aveți, ar putea oare cineva să anuleze aceste realizări?“

Pacienta: „Nu, nimeni nu poate să facă acest lucru“.

Frankl: „Aceste lucruri rămân, nu-i așa?“

Pacienta: „Cu siguranță că rămân!“

Frankl: „Doamnă Kotek, nu doar că ați reușit să realizați tot felul de lucruri în viața dumneavoastră, dar ați scos tot ce era mai bun posibil chiar și din suferința dumneavoastră! Și, din acest punct de vedere, sunteți un model pentru pacienții noștri! Îi felicit pe ceilalți pacienți, colegii dumneavoastră de suferință, pentru faptul că vă pot lua ca exemplu!“

În acest moment, auditoriul a izbucnit în aplauze! Dar eu m-am întors din nou spre femeia în vârstă: „Vedeți, doamnă Kotek? Aceste aplauze vă aparțin, ele sunt dedicate vieții dumneavoastră, care reprezintă o mare realizare. Puteți să fiți mândră de o asemenea viață! Cât de puțini sunt oamenii care pot fi mândri de viața lor! Doresc să vă spun, doamnă Kotek, că viața dumneavoastră reprezintă un monument, un monument pe care nicio persoană de pe lumea asta nu-l poate dărâma!“

Bătrâna a părăsit încet sala de curs. O săptămână mai târziu a murit. A murit ca Iov: încărcată de ani. În ultima sa săptămână de viață, femeia nu a mai fost deprimată. Dimpotrivă, era mândră și plină de credință. Se pare că am reușit să-i arăt că și viața ei fusese una plină de sens, dar, în același timp, că și suferința ei avea un sens profund. După cum spuneam, înainte femeia se simțise apăsată de grija de a nu fi trăit decât o viață inutilă. Însă ultimele ei cuvinte, așa cum au fost ele consemnate în fișa ei medicală, au fost următoarele: „Viața mea e un monument, așa le-a spus domnul profesor studenților din sală. Viața mea nu a fost deci în zadar…“

[50] În franceză: „Inima are rațiunile ei, pe care rațiunea nu le înțelege“. (N.t.)

[51] În latină: „înțelepciunea inimii“. (N.t.)

[52] După cum descrie Thomas D. Yarnell, cu ajutorul testului „sensului în viață“ („Purpose in Life Test“) s-a putut stabili faptul că nici la cei 40 de membri ai forțelor aeriene și nici la cei 40 de pacienți schizofrenici internați nu s-a putut găsi nici măcar o minimă corelație între sentimentul de a fi găsit un sens și vârsta lor, respectiv coeficientul lor de inteligență. Acest rezultat confirmă observația lui Crumbaugh, conform căreia testul „sensului în viață“ nu corelează nici cu nivelul de educație. După toate aparențele, omul este capabil să găsească un sens în viață independent de lucruri, precum vârsta sa, coeficientul de inteligență și nivelul educațional, conchide Yarnell. („Purpose in Life Test: Further Correlates“, în Journal of Individual Psychology 27, 76, 1972.) Rezultate similare au reieșit și în urma muncii de cercetare efectuată de Augustine Meier, bazată de asemenea pe teste. Acest lucru a fost valabil nu doar cu privire la nivelul de educație, ci și în raport cu genul masculin, respectiv feminin, precum și cu trăsătura de credincios, respectiv necredincios. (Frankl's „Will to Meaning“ as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences, disertație, Univ. din Ottawa, 1973.) Meier consideră aceste rezultate statistice ca „fiind compatibile cu teoria lui Frankl care afirmă că toți oamenii sunt capabili să găsească scopuri pline de sens, în jurul cărora să-și orienteze viețile“.

[53] K. Eissler, The Psychiatrist and the Dying Patient, New York, 1955, p. 190.

[54] J. Wolpe, în American Journal of Psychotherapy 25, 1971, p. 362.

Omul în căutarea sensului ultim[55]

Doamnelor și domnilor, atunci când vine un conferențiar de la Viena, cu siguranță că vă așteptați ca el să vorbească cu accent vienez. Într-adevăr, vorbesc cu accent vienez. Dacă el este însă și psihiatru, atunci vă așteptați, de asemenea, ca el să-și înceapă conferința invocându-l pe Sigmund Freud. De ce nu? Cu toții am învățat de la Freud să vedem în om o ființă preocupată în principiu de un singur lucru: de căutarea plăcerii. În definitiv, Freud a fost cel care a introdus conceptul de „principiu al plăcerii“, iar coexistența unui principiu al realității nu contrazice sub nicio formă ipoteza lui, conform căreia căutarea plăcerii reprezintă motivația de bază a omului. După cum însuși Freud a subliniat în mai multe rânduri, principiul realității se află în slujba principiului plăcerii, în sensul că el reprezintă o „modificare“ a principiului plăcerii. Astfel, Eul ascultă de principiul realității „care dorește și el de fapt să obțină plăcere“[56] și care „într-un anumit sens reprezintă o extindere a principiului plăcerii cu alte mijloace“[57]. În acest fel, „o plăcere momentană, nesigură în urmările ei, e abandonată, însă doar pentru a câștiga în acest nou mod o plăcere sigură, care apare mai târziu“[58]. Dar cu toate acestea, nu avem voie să trecem cu vederea sau să uităm faptul că principiul plăcerii — cel puțin așa cum îl descrie Freud — nu se află, la rândul lui, decât în slujba unui alt principiu mai cuprinzător, și anume în serviciul principiului homeostaziei, în sensul lui B.W. Cannon[59]. Scopul acestui principiu îl constituie reducerea tensiunilor interne, în vederea menținerii sau restabilirii echilibrului interior. Tot astfel a descris Freud și „aparatul psihic“, „intenția“ lui fiind aceea de a „domina și suprima mulțimea de stimuli, de mărimi de excitație“[60].

Ceea ce lipsește dintr-o astfel de imagine a omului este nici mai mult, nici mai puțin decât acea caracteristică fundamental ontologică a ființării umane (Dasein), pe care eu o numesc transcenderea de sine a existenței. Prin aceasta vreau să spun că tot ceea ce ține de ființa umană trimite la ceva mai înalt decât sine, la ceva diferit de ea însăși — la ceva sau la cineva! Cu alte cuvinte, omul nu este preocupat în mod profund și ultim de niște condiții interioare oarecare, indiferent că e vorba de plăcere sau de homeostazie, ci omul este orientat spre lume, spre lumea exterioară, în interiorul căreia el este preocupat de găsirea unui sens pe care să-l împlinească sau a unui om pe care să-l poată iubi. Datorită caracterului prereflexiv și ontologic al autoînțelegerii umane, individul știe cumva că el se

poate actualiza tocmai în măsura în care el uită de sine. Dar el poate uita de sine doar în măsura în care poate servi unei cauze mai înalte decât el însuși sau poate iubi o persoană, alta decât el.

Se pare că nici cea de-a doua dintre cele două școli vieneze clasice de psihoterapie — psihologia individuală a lui Alfred Adler — nu ia suficient în considerare transcenderea de sine a existenței. Adler privește omul ca pe o ființă dornică să-și depășească o anumită stare interioară — sentimentul de inferioritate —, de care încearcă să scape prin dezvoltarea unei străduințe către superioritate — un concept congruent în mare măsură cu „voința de putere“ a lui Nietzsche.

Atâta timp cât teoria motivației pivotează în jurul „voinței de plăcere“ — după cum am putea redenumi principiul plăcerii în sensul lui Freud — sau în jurul aspirației către superioritate, în sensul lui Adler, vorbim despre psihanaliză ca „psihologie abisală“. Prin contrast, o „psihologie a înălțimilor“[61] ar include în imaginea ei despre om și o anumită categorie de aspirații aflate „dincolo de principiul plăcerii“ și de voința de putere. Iar printre aceste tendințe, căutarea sensului se află pe primul loc. Oskar Pfister recomandase deja în 1904 ca cercetarea să se orienteze în această direcție, afirmând că „în contrast cu psihanaliza, recunoașterea înălțimilor spirituale ale naturii umane este mai importantă, iar aceste înălțimi sunt la fel de puternice ca adâncurile ei“.

Psihologia înălțimilor nu este un substitut pentru psihanaliză (înțeleasă ca „psihologie abisală“), ci reprezintă o completare a ei, chiar dacă e o completare indispensabilă. Ea se concentrează pe acest fenomen atât de specific omului, nevoia de sens — cea mai umană dintre toate nevoile umane. Din această perspectivă, ea se opune celor două teorii ale motivației, psihanaliza și psihologia individuală, prin conceptul de „voință de sens“[62].

În prezent, voința de sens este o nevoie frustrată la scară largă. Omul de astăzi este luat tot mai mult în stăpânire de un sentiment al lipsei de sens, care adesea este acompaniat de un sentiment de „vid interior“. Este vorba despre ceea ce eu am descris cu termenul de „vid existențial“[63]. În principal, acesta se manifestă sub formă de plictiseală și apatie. În timp ce plictiseala denotă o pierdere a interesului — a interesului față de lume —, apatia indică o lipsă de inițiativă — inițiativa de a schimba ceva în lume, de a o îmbunătăți!

Dar atât despre fenomenologia vidului existențial! Ce putem spune însă despre răspândirea sa, despre epidemiologia sa? Dați-mi voie să aleg la întâmplare un pasaj din Psihoterapia existențială a lui Irvin D.

Yalom[64]: „Astfel, din patruzeci de pacienți, doisprezece (30 de procente) au avut probleme mari implicând sensul (cum reiese din autoevaluări și evaluările terapeuților independenți)“. În ceea ce mă privește, eu nu cred că orice caz de nevroză (sau chiar de psihoză) poate fi explicat pe baza sentimentului lipsei de sens. Dar nu cred nici că sentimentul lipsei de sens conduce cu necesitate, în fiecare caz în parte, la nevroză. Cu alte cuvinte, nu orice nevroză este „noogenă“[65], adică provine dintr-un vid existențial, tot așa cum nici vidul existențial nu este patogen în orice situație, deci cu atât mai puțin patologic. Capacitatea de a ne întreba cu privire la sensul vieții, dar și de a pune sub semnul întrebării acest sens este mai degrabă un privilegiu de care se poate bucura doar omul. Niciun animal nu-și ridică o asemenea întrebare, nici măcar gâștele cenușii cu care vorbea Konrad Lorenz.

Dacă vidul existențial nu poate fi considerat de natură noogenă sau psihogenă, el poate fi considerat în schimb o nevroză sociogenă. Societatea industrializată este axată pe satisfacerea tuturor nevoilor umane, iar corolarul ei, societatea de consum, este concentrată pe crearea continuă a unor noi și noi nevoi, pe care să le poată apoi satisface. Dar în acest tablou, tocmai cea mai umană dintre toate nevoile posibile, nevoia de sens, este cea care rămâne nesatisfăcută. Industrializarea vine la pachet cu urbanizarea și îl dezrădăcinează astfel pe om, înstrăinându-l de tradiții și de valorile transmise prin aceste tradiții. În aceste condiții, înțelegem atunci de ce în special generația tânără este cea care suferă de sentimentul lipsei de sens, lucru demonstrat de cercetările empirice. Doresc să amintesc aici de sindromul nevrotic colectiv format din triada „dependență, agresivitate și depresie“, sindrom datorat sentimentului lipsei de sens. Pentru a mă limita la un singur exemplu: dintre dependenții de droguri studiați de Stanley Krippner, 100% dintre ei sufereau de faptul că toate lucrurile li se păreau pur și simplu fără sens.

Acum a sosit însă momentul să ne întrebăm: Ce înțelegem de fapt prin „sens“? În logoterapie, sensul nu reprezintă ceva abstract, ci este vorba despre un sens cât se poate de concret, mai exact, sensul concret al unei situații cu care o persoană, la fel de concretă, se confruntă. În ceea ce privește însă perceperea unui astfel de sens, trebuie spus că ea se situează undeva între o percepere de tip Gestalt, în sensul psihologiei formei a lui Max Wertheimer, și o experiență de tip „Aha!“, în sensul conceptului lui Karl Bühler. Atât Kurt Lewin, cât și Max Wertheimer[66] au descris „caracterul de provocare“ inerent unei situații date. Într-adevăr, orice situație de viață cu care ne confruntăm reprezintă o provocare pentru noi, ne ridică o întrebare la care încercăm să oferim un răspuns prin faptul că acționăm într-un fel sau

altul în privința ei, într-un cuvânt, o receptăm ca pe o chemare la luptă. Astfel, perceperea sensului se deosebește de conceptul clasic al perceperii de tip Gestalt prin faptul că, în cazul celei din urmă, devenim brusc conștienți de o „figură“ ce se profilează pe un „fundal“, în timp ce perceperea sensului, așa cum o înțeleg eu, poate fi definită drept conștientizarea subită a unei posibilități profilate pe fundalul realității.

Nu cred că mai e nevoie să menționăm faptul că noi, psihiatrii, nu suntem în poziția să le „prescriem“ pacienților noștri sensul vieții. Sensul nu poate fi dobândit printr-o rețetă. Însă ce putem face este să-i ajutăm pe pacienți să înțeleagă că în funcție de posibilități, viața noastră este întotdeauna una plină de sens în orice condiții și că așa va rămâne până în ultimul moment. Nu mai puțin de 20 de cercetători au adus dovezi empirice pentru susținerea ideii că omul este în mod fundamental capabil să găsească un sens în viață, independent de gen, vârstă, coeficient de inteligență (IQ), nivel de educație, structură de personalitate, mediu și — cel mai remarcabil — indiferent dacă este sau nu o persoană religioasă, iar dacă este religioasă, indiferent de confesiunea căreia îi aparține. Mă refer aici la lucrările lui Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlac, Kratochvil, Levinson, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell și Young. (Pe unii dintre acești cercetători i-ați putut vedea citați în capitolele de mai sus.)

Rezultatele acestor cercetări științifice sunt în contradicție cu sentimentul lipsei de sens, dar confirmă caracterul prereflexiv și ontologic al înțelegerii umane de sine și a sensului. Analiza fenomenologică a acestor aspecte ne permite să aruncăm o privire asupra felului în care „omul de rând“ procedează cu privire la găsirea sensului în viață și la împlinirea lui. După toate aparențele, el are la dispoziție trei căi. Pe prima dintre ele, omul ajunge la un sens printr-o acțiune pe care o întreprinde sau printr-o operă pe care o creează. A doua cale constă în faptul că omul are anumite trăiri sau întâlnește pe cineva; cu alte cuvinte, sensul poate fi găsit nu doar în muncă, ci și în iubire. În afară de aceste două căi, omul știe că mai există o a treia cale ce-l poate conduce la sens: ori de câte ori se confruntă cu o situație pe care nu o poate schimba, el are întotdeauna posibilitatea să-și schimbe atitudinea față de acea situație — atitudinea și pe el însuși, crescând și maturizându-se, înălțându-se mai presus de sine. Acest lucru este valabil în egală măsură pentru toate cele trei componente ale „triadei tragice“, formate din suferință, vinovăție și moarte. Suferința o putem transforma în realizări și abilități, vinovăția — în capacitatea de schimbare, iar caracterul efemer al ființării umane — într-un îndemn la acțiuni responsabile[67].

Modul în care omul poate transforma o tragedie personală într-un triumf uman poate fi ilustrat cu ajutorul următoarei povești relatate de episcopul Georg Moser. La câțiva ani după cel de-al Doilea Război Mondial, un medic consultă o femeie evreică, care purta o brățară de aur încrustată cu dinți de lapte aparținând copiilor ei. Medicul remarcă: „Ce brățară frumoasă!“, la care femeia răspunse: „Da! Acest dințișor a fost al lui Miriam, acesta i-a aparținut lui Esther, acesta, lui Samuel…“ A înșirat toate numele fiicelor și fiilor ei, în ordinea vârstei. „Nouă copii“, adăugă ea, „toți au murit în camera de gazare“. Șocat, medicul întrebă: „Și cum puteți trăi cu o astfel de brățară?“ Cu o voce reținută, femeia răspunse: „Am preluat în Israel conducerea unui orfelinat“.[68]

După cum se vede, un sens poate fi extras și din suferință, ceea ce demonstrează că sensul vieții este unul necondiționat. Dar acest lucru vrea să însemne oare că suferința este indispensabilă pentru găsirea unui sens? Nu, aceasta ar fi o gravă neînțelegere! În niciun caz nu vreau să spun că suferința este necesară, ci că sensul este posibil în ciuda suferinței, și nu neapărat prin suferință. Trebuie totuși să acceptăm că suferința este inevitabilă, cu alte cuvinte, cauza ei nu poate fi remediată și înlăturată, indiferent dacă e vorba despre o cauză biologică, psihologică sau sociologică. Dacă un carcinom poate fi operat, bineînțeles că pacientul va fi operat. Dacă un pacient vine în cabinetul nostru cu o nevroză, evident că vom face tot ceea ce ne stă în putință pentru a-l elibera de ea. Iar dacă societatea este cea bolnavă, atunci vom apela la o acțiune politică, în măsura în care acest lucru este posibil. O suferință nenecesară este mai degrabă una masochistă, nu una eroică.

Am afirmat la începutul discuției noastre că, pentru logoterapie, sensul înseamnă sensul concret al unei situații cu care este confruntată o persoană, de asemenea concretă. În afară de aceasta, mai există un sens ultim, mai cuprinzător. Cu cât un sens este mai cuprinzător, cu atât el este mai greu de înțeles. Este vorba despre sensul întregului, de sensul vieții ca întreg. Și nu cred că există vreun psihiatru sau, în general, vreun om de știință care să conteste, pe baza unor ipoteze a priori sau a unor premise de natură ideologică, până și simpla posibilitate a unui astfel de sens universal. (Care e altceva decât sensul specific, particular.) Dar cum se raportează „sensul concret al unei situații“ la acest sens universal? Apelând la o analogie, să ne gândim la un film. El este format din mii și zeci de mii de cadre distincte, fiecare dintre ele avându-și sensul lui. Dar nu putem descifra sensul întregului film decât spre finalul lui, cu condiția să fi înțeles întâi sensul fiecărei scene în parte. Nu același lucru se întâmplă și în viață? Sensul vieții nu ni se revelează oare — dacă ni se revelează! — abia

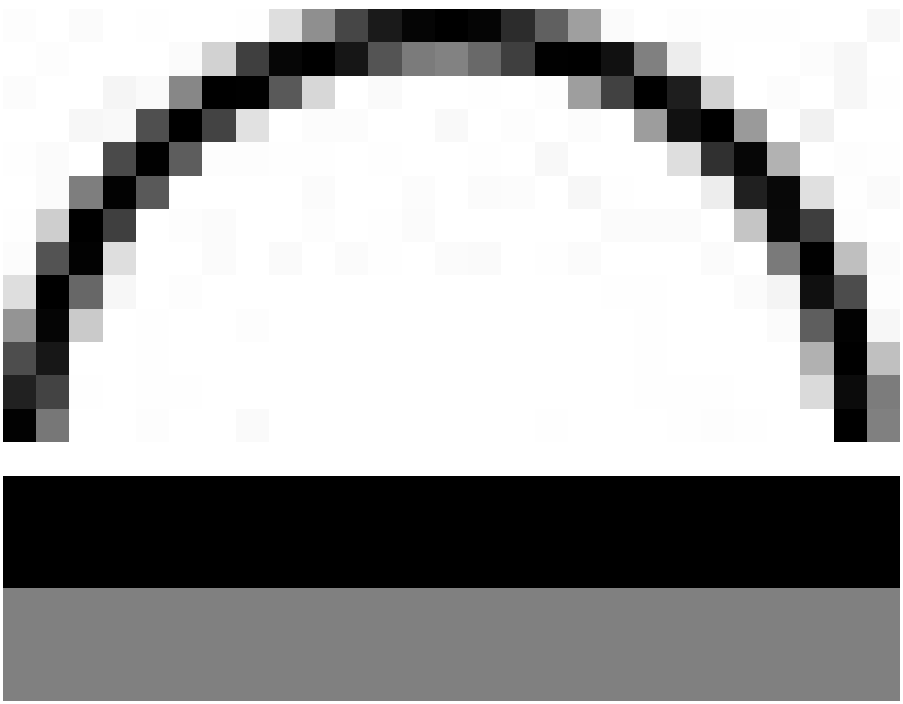
spre sfârșitul ei? Iar acest sens ultim nu depinde și el, la rândul lui, de împlinirea sau neîmplinirea sensului fiecărei situații în parte, în funcție de cele mai bune cunoștințe pe care le avem la dispoziție?

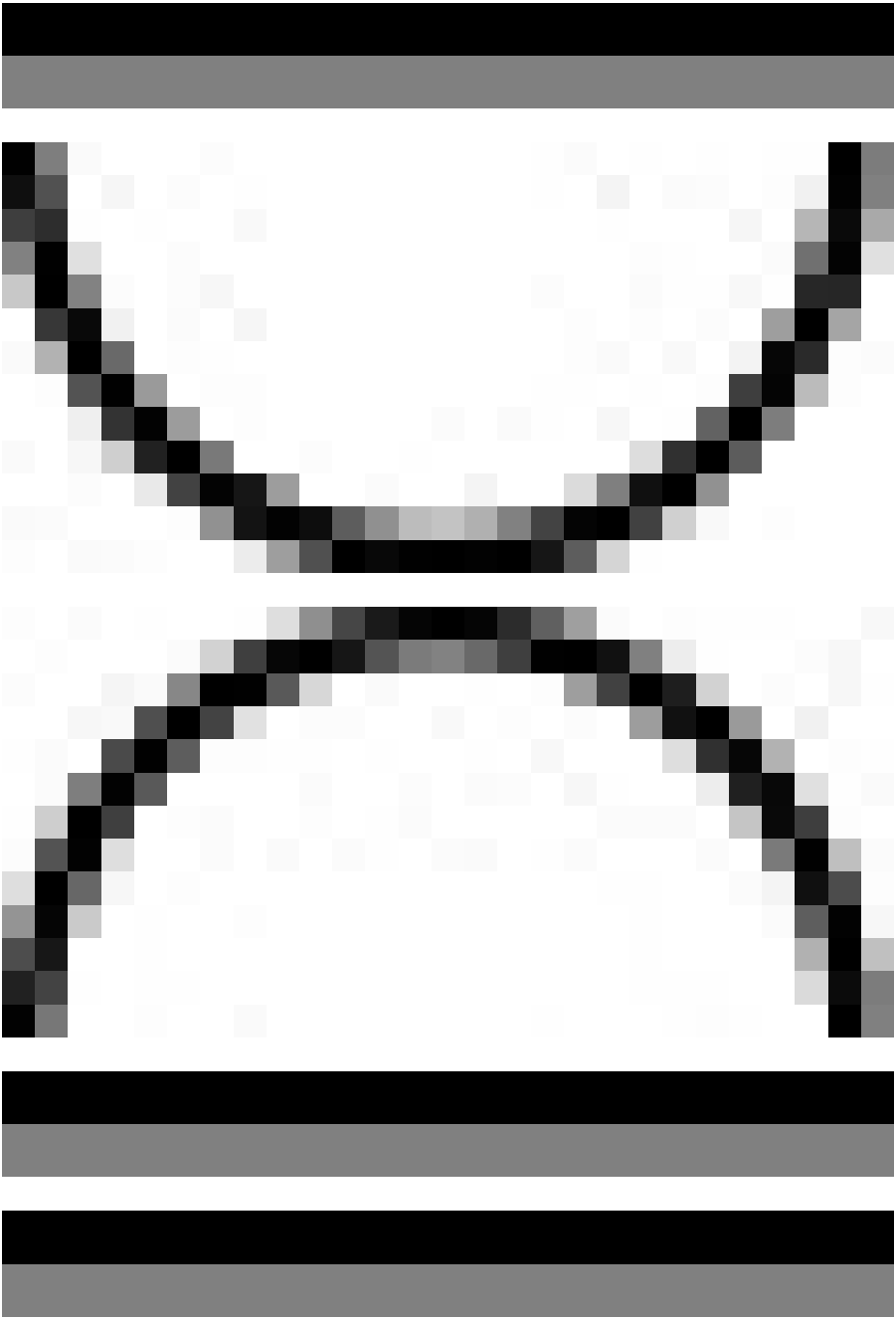
Am plecat de la premisa că sensul ultim scapă complet înțelegerii intelectuale. Dar putem apela la o extrapolare și doresc să vă prezint cu ajutorul unui exemplu concret ceea ce vreau să spun. Într-una din zile m-am nimerit într-o ședință terapeutică de grup, condusă de asistentul meu, dr. K. Grupul tocmai discuta cazul unei femei care încercase să se sinucidă după ce băiatul ei în vârstă de 11 ani murise din cauza unei apendicite. Femeia fusese internată în clinica noastră. M-am alăturat discuției spunând: „Imaginați-vă că unei maimuțe i se fac mai multe injecții dureroase, cu scopul de a obține un ser împotriva poliomielitei. Ar putea înțelege vreodată maimuța de ce trebuie să sufere?“ Grupul a răspuns la unison că bineînțeles că maimuța nu este capabilă să înțeleagă raționamentele omului care face experimente pe ea, pentru că ei nu-i este accesibilă lumea umană, nu poate intra în dimensiunea ei. Am continuat cu următoarea întrebare: „Dar cum stau lucrurile în privința omului? Oare lumea lui este un fel de stație finală, dincolo de care nu mai există nimic? Nu ar trebui să presupunem mai degrabă că și dincolo de lumea umană se află o lume inaccesibilă omului, o lume în care întrebarea cu privire la sensul suferinței umane și-ar putea găsi un răspuns?“[69] Întâmplarea a făcut ca grupul să fie format din participanți complet nereligioși. Însă cu toții au fost de acord că o astfel de lume, de o dimensiune mai înaltă decât cea umană, poate fi cel puțin imaginată, fără să trebuiască să credem în ea. Această lume îi este omului la fel de puțin accesibilă precum îi este maimuței dimensiunea umană.

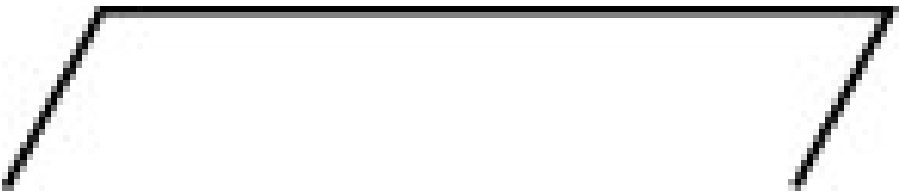
Dacă această lume, aflată într-o dimensiune mai înaltă decât cea umană, nu ne este accesibilă nici cu ajutorul „rațiunii pure“, nici cu ajutorul intelectului pur, cu alte cuvinte, ea nu este comprehensibilă nici pe cale pur rațională, nici pe cale pur intelectuală, atunci cu atât mai mult acest lucru este valabil în cazul oricărei încercări de natură științifică de a o înțelege. În acest fel se explică faptul că sensul ultim nu-și găsește locul în perspectiva științifică asupra lumii. Dar acest lucru înseamnă oare că însăși lumea ar fi lipsită de sens? Cred mai degrabă că, în privința sensului ultim, știința este oarbă. Schrödinger avea dreptate atunci când afirma că științele exacte nu au capacitatea de a întrevedea sensul și finalitatea unui întreg. În interiorul granițelor științelor, sensul nu apare. Pur și simplu, secțiunea transversală a realității, la care recurge știința, nu întâlnește acest sens.

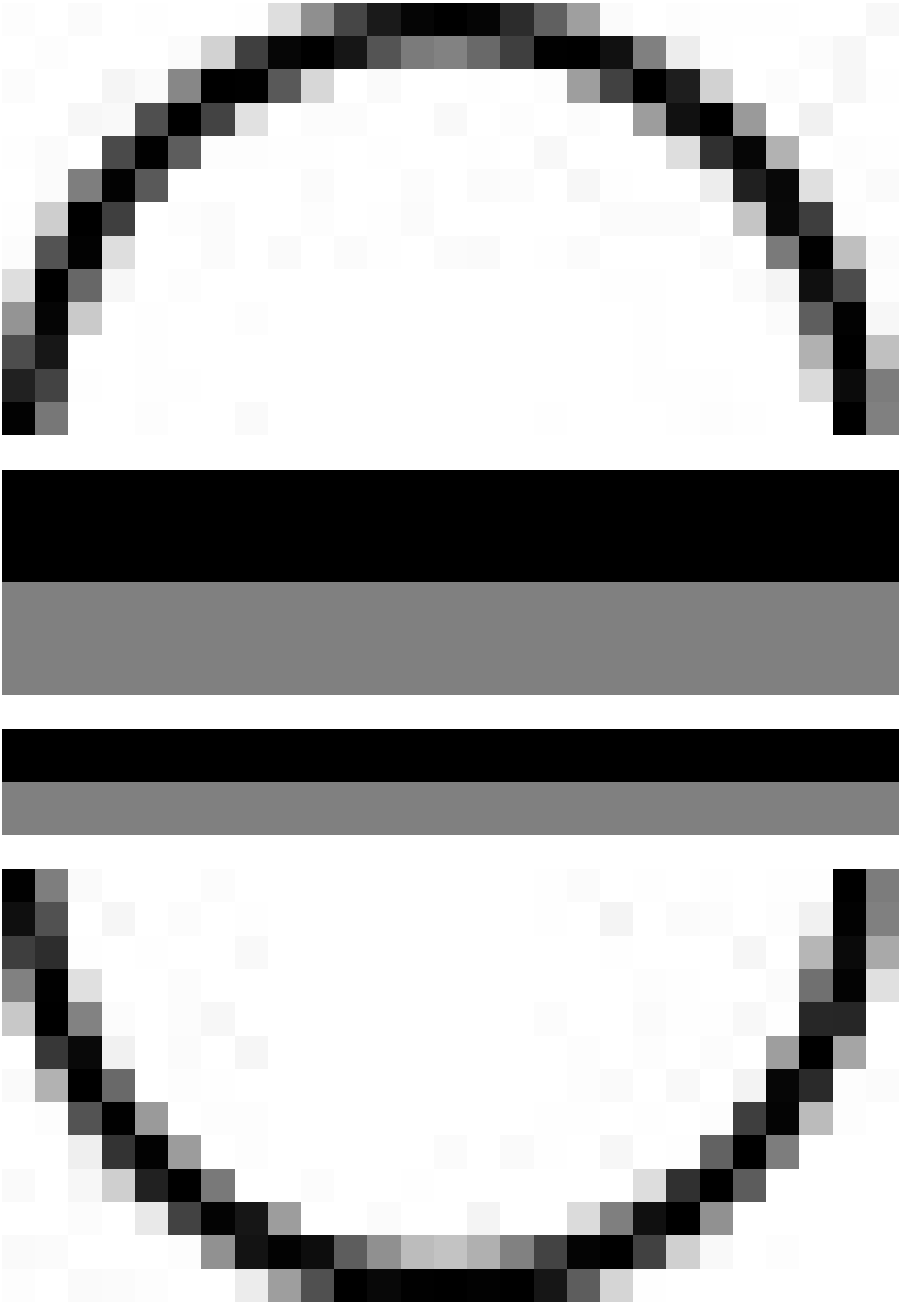
Să luăm, de exemplu, modelul lui Jacques Monod, care afirmă că orice formă de viață se naște din combinația dintre mutații și selecție:

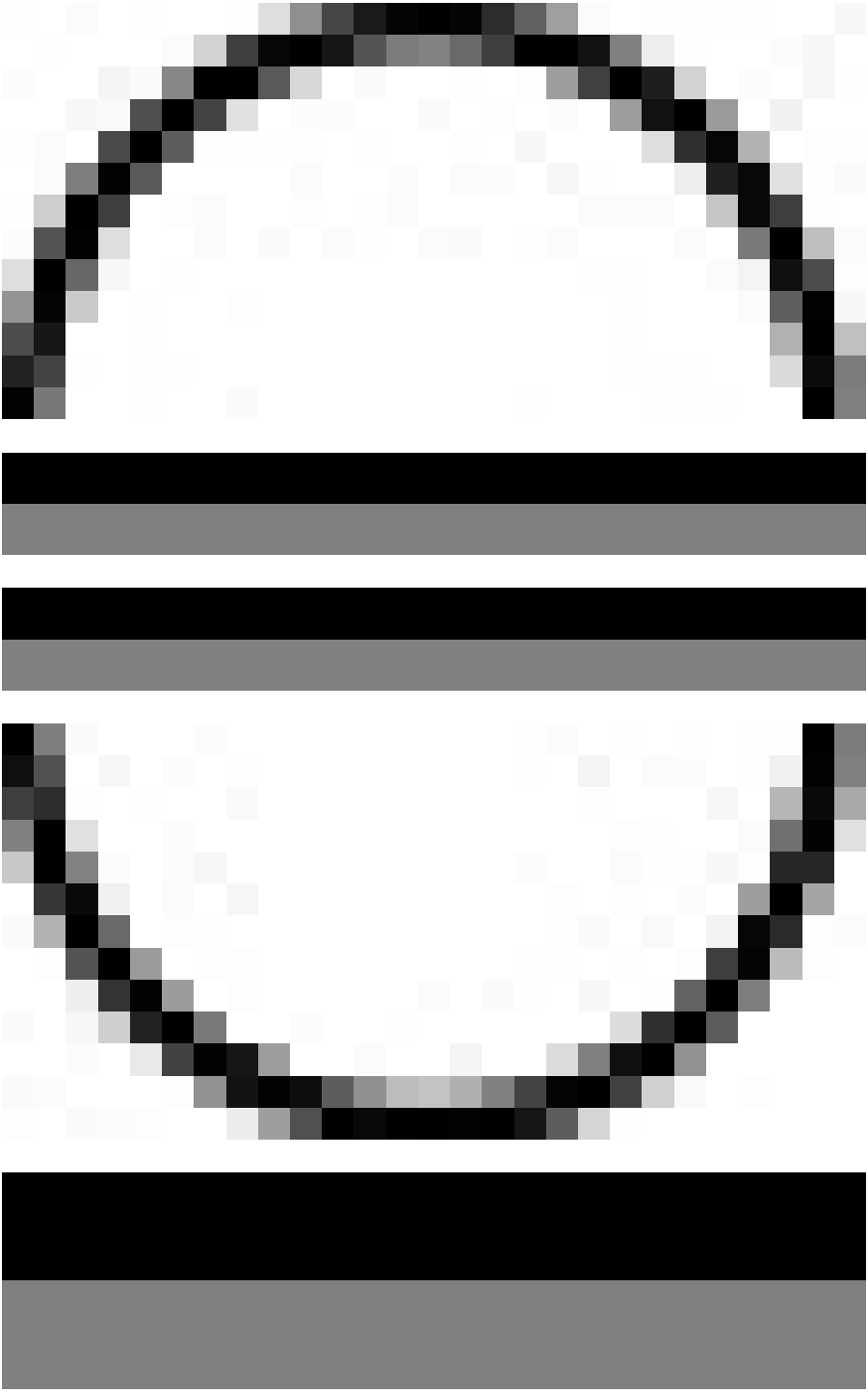
„(…) la originea oricărei noutăți, a oricărei creații în biosferă se află numai întâmplarea, hazardul. Pura întâmplare, doar întâmplare, libertate absolută, dar oarbă, chiar la rădăcina extraordinarului edificiu al evoluției: această noțiune centrală a biologiei moderne nu mai este astăzi o ipoteză printre altele posibile sau imaginabile. Ea este singura imaginabilă, fiind singura compatibilă cu datele observației și experimentului. Și nimic nu ne permite să presupunem (sau să sperăm) că va trebui sau va fi posibil să revizuim concepțiile noastre în această privință“[70]. Bineînțeles că mutațiile apar ca întâmplări pure în planul transversal al „științelor exacte“. Dacă știința nu poate sesiza niciun fel de teleologie, atunci trebuie să fim atenți la felul în care ne referim la această lipsă: în planul de proiecție al științei, teleologia nu se manifestă, ea nu este atinsă de acest plan transversal. Însă acest lucru nu exclude faptul că ea ar putea să existe într-o dimensiune mai înaltă. Neacceptarea și negarea posibilității unei teleologii aparținând unei dimensiuni dincolo de cea științifică nu se mai numește empirism, ci filosofie, dar nu este vorba despre o filosofie condusă de o reflecție critică, ci de una diletantistă și învechită.

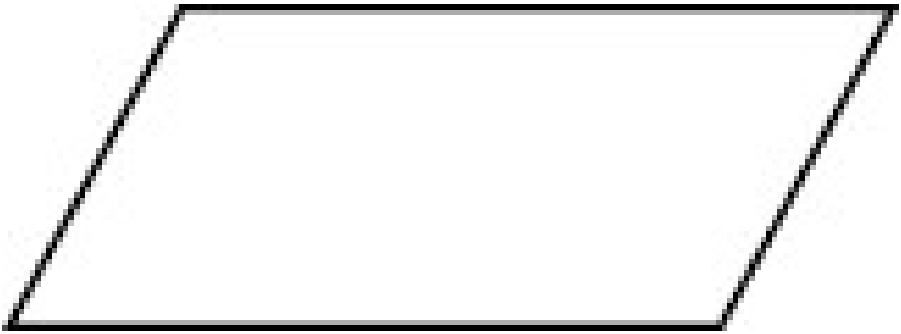












Să ne imaginăm o linie curbă într-un plan vertical ce intersectează perpendicular un plan orizontal. Ceea ce rămâne în urma curbei în planul secționat nu sunt altceva decât niște puncte de intersecție izolate, cinci puncte neconectate între ele. Însă lucrurile stau astfel doar în mod aparent, este doar o impresie faptul că ele nu ar fi conectate unele cu altele. În realitate, punctele sunt unite între ele de linia curbă, dar legăturile dintre ele nu se regăsesc în interiorul planului orizontal, ci în exteriorul acestuia, mai exact, deasupra și dedesubtul lui.

Să încercăm să transpunem acum acest lucru și asupra acelor evenimente ce nu par să fie conectate între ele de un sens anume, de exemplu, asupra mutațiilor biologice aparent lipsite de sens. În planul transversal al „științei“, ele apar ca pure întâmplări, în timp ce sensul lor — indiferent că e unul „înalt“ sau unul „de jos“, în funcție de locul unde se află curba, deasupra sau dedesubtul planului orizontal — se poate observa doar într-un alt plan, în cel transversal. Cu alte cuvinte, nu totul poate fi înțeles în acești termeni ai unor legături cu sens, deci în înțeles teleologic (legat de un scop ultim); unele lucruri nu pot fi explicate prin raportarea la o finalitate, ci doar cauzal. Dar, cel puțin, putem înțelege astfel de ce lucrurile sunt și trebuie să fie într-un anume mod, de ce un lucru este și trebuie să fie aparent lipsit de sens și cum, în pofida acestei situații, putem crede într-un sens ascuns în fundal sau aflat într-un plan mai înalt, unde trebuie să-l urmăm[71].

Acolo unde știința renunță, credința îi ia locul. Dacă un lucru nu este cognoscibil, asta nu înseamnă că el este de necrezut. E-adevărat, nu putem ști pe cale intelectuală dacă până la urmă totul e lipsit de sens sau dacă există un sens ascuns în spatele oricărui lucru. Însă chiar dacă nu putem oferi un răspuns intelectual la această întrebare, putem lua, totuși, față de ea, o decizie existențială. Dacă argumentele pro și contra privitoare la întrebarea dacă lucrurile au un sens ultim sunt în număr egal, atunci putem înclina balanța așezând greutatea propriei noastre ființe în talerul argumentelor pro. Tocmai acest lucru înseamnă a ne decide pentru una dintre cele două posibilități de gândire[72]. În fața lor, omul cu credință-în-sens își dă acordul: „Așa să fie! Amin! Mă decid să acționez «ca și cum» viața ar presupune o capacitate nelimitată de înțelegere, deasupra capacității noastre finite, adică ar presupune un «supra-sens»“. Într-un plan secund, se cristalizează o definiție în adevăratul sens al cuvântului: „Credința nu este o formă oarecare de gândire, ce se restrânge la realitatea care este gândită, ci este o formă de gândire sporită de existențialitatea celui care gândește“[73].

Și cum procedează bărbatul sau femeia „de rând“ atunci când sunt confruntați cu „non-cognoscibilul“? Sau am putea reformula întrebarea în felul următor: V-ați aflat vreodată pe o scenă? Dacă da, atunci vă amintiți cu siguranță că din cauza luminii reflectoarelor, vedeați în fața dumneavoastră mai degrabă o mare gaură neagră decât publicul[74]. În ciuda acestei „orbiri“, nu v-a trecut prin minte să vă îndoiți de prezența spectatorilor în sală, nu-i așa? Ei bine, acest lucru este valabil pentru majoritatea populației de pe planeta noastră: orbiți de „aparența“ cotidianității, majoritatea oamenilor umple „marea gaură neagră“ cu simboluri. Omul are deci această nevoie „să vadă ceva“ în nimicul cu care se confruntă — ceva sau, mai bine zis, pe cineva. Din acest punct de vedere, acest om este pe aceeași lungime de undă cu existențialismul, care, așa cum îl înțeleg eu, se reduce la următoarea teză: „Nothingness is really no-thing-ness“ (Nimicul înseamnă a-nu-fi-un-lucru). Asta înseamnă că o ființă ultimă — ca pandant al „sensului ultim“ —, într-un cuvânt: Dumnezeu, nu este un lucru oarecare printre toate celelalte, ci este chiar „ființa însăși“, după cu o numește Martin Heidegger. De unde reiese că nu putem așeza pur și simplu pe același nivel această „supra-ființă“ (dacă-mi permiteți să o numesc astfel), aflată cumva deasupra acestei lumi, cu „ființările-aflate-în-lume“ (Martin Heidegger) care populează această lume, adică cu lucrurile „mundane“. Ar însemna să cădem în aceeași eroare pe care a făcut-o un băiețel când mi-a spus odată că el știe foarte exact ce vrea să se facă atunci când va fi mare: „acrobat de circ sau Dumnezeu“. El vorbea despre Dumnezeu ca și cum a fi Dumnezeu era o meserie printre multe alte meserii.

Să ne întoarcem acum la simbol. Prăpastia, ca să nu zic abisul, dintre simbolizant și acel ceva care e simbolizat devine dureros de evidentă în cazul supra-ființei. Doar pentru că simbolul nu poate, pur și simplu, să fie vreodată identic cu lucrul pe care îl reprezintă, acest lucru nu constituie o justificare pentru noi să ne abținem sau să renunțăm la acțiunea simbolizării. Să ne gândim la un tablou înfățișând un peisaj și un cer deasupra lui. Orice pictor sau cel puțin orice reprezentant al realismului „ne va face să ne îndreptăm privirea“ către cer, pictând câțiva nori. Dar norii nu sunt oare tocmai acel lucru care nu este identic cu cerul? Norii mai degrabă ne fură privirea și ne împiedică să vedem cerul în mod direct. Și, cu toate acestea, norii sunt simbolul cel mai potrivit și mai simplu pentru reprezentarea cerului.

În mod similar, și divinul este simbolizat în general cu ajutorul a ceva ce el nu este. Atributele divine sunt și rămân pur și simplu caracteristici umane, dacă nu chiar prea umane. Nici Dumnezeu nu este scutit de portretizarea sa într-o formă mai mult sau mai puțin antropomorfă. Din cauza acestor ingrediente antropomorfe, ar trebui

oare să respingem în totalitate dimensiunea religioasă? Dar oare nu chiar apropierea (asimptotică), la un nivel mai degrabă simbolic decât abstract, de secretul și misterul adevărului ultim ne conduce la un rezultat mai bun? Konrad Lorenz, da, însuși Konrad Lorenz, a fost cel care, în cadrul unui interviu televizat recent, a declarat următoarele: „Dacă veți compara veridicitatea concepției despre lume a unei țărănci de la munte cu cea a lui B.F. Skinner, veți descoperi că țăranca, cea care crede în concepția imaculată a Mariei, în Domnul cel iubit și în toți sfinții, este mai aproape de adevăr decât behavioristul“[75].

Pe de altă parte, bineînțeles că vom da peste tot felul de capcane dacă ne vom apropia într-un mod necritic de antropomorfism. Putem ilustra acest lucru cu următoarea glumă: „La ora de religie, profesorul le vorbește copiilor despre minunile făcute de Dumnezeu: «A fost odată un bărbat sărac, a cărui soție murise pe patul de naștere. Bărbatul nu avea bani să-și poată permite o dădacă, așa că Dumnezeu a înfăptuit o minune și a făcut în așa fel încât bărbatului a început să-i crească o pereche de sâni. Acum, el putea să-și alăpteze singur bebelușul». La auzul acestei povești, unul din băieții din clasă întreabă: «Sincer să fiu, nu prea înțeleg, domnule profesor! N-ar fi fost mai simplu dacă Dumnezeu ar fi făcut în așa fel încât bărbatul să găsească pe stradă, aparent din întâmplare, niște bani? El și-ar fi permis astfel o doică, iar Dumnezeu nu ar fi trebuit să înfăptuiască nicio minune». La care profesorul răspunde: «Prostule! Dacă Dumnezeu poate să facă o minune, de ce să arunce cu banii pe fereastră?!»“[76]

Putem să definim acum religia ca pe un sistem de simboluri — și e vorba de niște simboluri pentru acele lucruri pe care nu le putem cuprinde în concepte și pe care nu le putem exprima în cuvinte. Dar nevoia de a crea și de a utiliza simboluri nu este oare o caracteristică fundamentală a condiției umane? Iar capacitatea de a vorbi și de a înțelege cele spuse nu este oare o trăsătură constitutivă a ființei umane? Din acest motiv, este legitim să definim diversele limbi particulare, dezvoltate de omenire pe parcursul istoriei sale, tot ca pe niște „sisteme de simboluri“.

Dar atunci când comparăm religia cu limba, trebuie să ținem cont de faptul că nimeni nu este îndreptățit să susțină faptul că limba lui maternă ar fi superioară tuturor celorlalte limbi. Omul poate ajunge la adevăr în orice limbă, la unicul adevăr, la fel cum poate greși sau minți în orice limbă. Și tot astfel, omul poate ajunge la Dumnezeu cu ajutorul oricărei religii — la unicul Dumnezeu[77]. Altfel spus, noi ne confruntăm nu doar cu un pluralism lingvistic, ci și cu unul religios, lucru reprezentat de faptul că religia ni se prezintă sub forma unei multitudini de confesiuni. La fel, niciuna din aceste confesiuni nu

poate pretinde pentru sine supremația în raport cu toate celelalte. Ne putem imagina că, mai devreme sau mai târziu, pluralismul religios va fi depășit și înlocuit de un universalism religios? Nu cred. Nu cred că este probabil ca un fel de esperanto religios să-și facă apariția. Dimpotrivă! Cred că ceea ce se întrezărește nu este o religiozitate universală, ci o religiozitate personală, profund personalizată, care-i va permite oricărei ființe umane să-și găsească propriul ei limbaj când i se adresează lui Dumnezeu[78]. Gordon W. Allport privește în special hinduismul ca pe o „formă rară de religie instituțională, ce recunoaște individualitatea ultimă a sentimentului religios“[79].

Acest lucru implică oare faptul că vor dispărea diversele confesiuni, respectiv organizațiile și instituțiile lor? Nici asta nu cred, pentru că oricât de diferite ar fi între ele multiplele stiluri personale prin care oamenii caută sensul ultim și oricât de diverse sunt modurile în care i se adresează ființei supreme, există și vor continua întotdeauna să existe și anumite ritualuri și simboluri comune. Tot astfel, deși există o mulțime de limbi, unele din ele împărtășesc un alfabet comun.

Recunosc că, pentru mine, religia în sensul cel mai larg al cuvântului are prea puțin de-a face cu acea concepție confesională limitată și cu consecințele ei; religia nu înseamnă, pentru mine, acea perspectivă religioasă mărginită ce vede în Dumnezeu o simplă ființă preocupată doar de atragerea unui număr cât mai mare de oameni care să creadă în el, sub forma prescrisă de una dintre aceste confesiuni. „Pur și simplu, crede!“, ni se spune, „și totul va fi OK!“. Dar nu pot să-mi imaginez că are sens momentul în care o biserică îmi cere să cred. Eu nu pot să vreau să cred, așa cum nu pot să vreau să iubesc, deci nu mă pot forța să iubesc, la fel cum nu pot să mă constrâng să sper, în pofida realității pe care o cunosc. Există pur și simplu lucruri care nu pot fi „vrute“ și care, din acest motiv, nu pot apărea la o simplă comandă sau la un simplu ordin. De exemplu, nu pot să râd la comandă. Dacă cineva vrea ca eu să râd, atunci trebuie să mă facă să râd, spunându-mi, de pildă, o glumă. Tot astfel stau lucrurile și în privința iubirii și a credinței: ele nu pot fi manipulate. Ca fenomene intenționale, iubirea și credința se ivesc mai degrabă atunci când un conținut și un obiect adecvat își fac apariția[80]. Dacă vrem să determinăm pe cineva să creadă în Dumnezeu, atunci trebuie să i-l prezentăm pe Dumnezeu într-o formă plauzibilă („believable“), dar mai ales, noi înșine trebuie să acționăm într-un mod credibil („credible“). Cu alte cuvinte, trebuie să procedăm exact invers decât o fac acele confesiuni care aparent n-au nimic mai bun de făcut decât să lupte una împotriva celeilalte și să-și fure una alteia credincioșii.

Vorbeam mai înainte de o religiozitate cu ajutorul căreia fiecare din noi își va putea găsi propriul său limbaj personal atunci când i se adresează lui Dumnezeu. Într-adevăr, relația Eu–Tu, în care Martin Buber vede esența existenței spirituale, își găsește încununarea în rugăciune, în special în structura ei dialogală. Însă trebuie să ținem cont de faptul că nu există doar dialoguri inter-personale, ci și intra-personale, și anume discuțiile cu noi înșine, solilocviile. În acest context, aș dori să vă fac cunoscută o definiție a lui Dumnezeu, o definiție operațională, la care am ajuns la vârsta de 15 ani, moment de care îmi amintesc foarte bine. Definiția mea sună în felul următor: Dumnezeu este partenerul celor mai intime dialoguri cu noi înșine. În mod concret, acest lucru înseamnă că ori de câte ori suntem singuri cu noi înșine, ori de câte ori vorbim cu noi în cea mai amplă solitudine și cu cea mai mare sinceritate, cel căruia ne adresăm în astfel de discuții poate fi numit în mod legitim Dumnezeu, indiferent dacă ne considerăm atei sau credincioși. În contextul unei definiții operaționale, această diferențiere devine irelevantă. Definiția noastră rămâne neatinsă de separarea între o concepție despre lume de natură teistă și una ateistă. Diferența își face simțită prezența doar atunci când una dintre cele două tabere susține că e vorba doar despre niște monologuri și nimic mai mult, în timp ce cealaltă tabără consideră că omul poartă „dia-loguri“, indiferent că e sau nu conștient de acest lucru, cu o alteritate, deci cu o persoană diferită de sine. Dar oare e chiar atât de important dacă „solitudinea supremă“ este sau nu o simplă solitudine aparentă? Oare lucrul cu adevărat important nu îl constituie faptul că ea aduce cu sine acea stare de „onestitate supremă“? Și dacă există Dumnezeu, sunt oricum sigur că nu se va supăra dacă un individ îl va confunda cu „sine“ în dialogul interior, redefinindu-l. Întrebarea este dacă în realitate există atei adevărați. În cartea de față am prezentat câteva reflecții care sugerează faptul că în fond, în adâncul inconștientului nostru, fiecare dintre noi este credincios, cel puțin în sensul larg al termenului, oricât de refulată sau îngropată ar fi această credință. Dacă Freud susținea odată că omul nu doar că este adesea cu mult mai imoral decât crede, dar este în același timp și mult mai moral decât gândește, atunci putem adăuga, și noi, că de multe ori, omul este mult mai religios decât ar vrea să admită. Această ubicuitate a credinței — chiar și de-ar fi să ne referim doar la cea inconștientă și în înțelesul unei credințe într-un sens ultim — explică faptul (demonstrat empiric) că ateii declarați nu sunt mai puțini capabili să-și găsească un sens în viață decât cei care se consideră credincioși.

Nu e de mirare că o astfel de religiozitate inerentă, deși neexplicită, este capabilă să sfideze foarte mult atât condițiile și circumstanțele

exterioare, cât și pe cele interioare. De exemplu, doctorii din secția mea au încercat odată să stabilească, în cadrul unui grup neselectat de pacienți, corelațiile care există între imagoul tatălui și viața lor religioasă. În mod ciudat, dintre 23 de persoane care avuseseră șansa unei educații adecvate, doar 16 aveau o relație bună cu Dumnezeu, în timp ce celelalte 7 renunțaseră la credința lor. Din 13 persoane ce crescuseră sub auspiciile unui imago patern negativ, doar două puteau fi calificate drept nereligioase, în timp ce celelalte 11 reușiseră să-și găsească drumul către o viață religioasă[81].

Acestea fiind spuse cu privire la impactul educației, ne putem întreba în continuare cum stau lucrurile în privința influenței mediului? Pe baza experienței mele profesionale și a celei personale, îndrăznesc să afirm că, pentru majoritatea covârșitoare a prizonierilor credincioși din lagărele de concentrare, Dumnezeu „nu a murit". Prin aceasta, doresc să iau poziție împotriva afirmațiilor unui rabin american, care vrea să ne convingă de contrariul acestui lucru în cartea sa, After Auschwitz. (Acest rabin nu a fost la Auschwitz.) Pentru mine, credința în Dumnezeu este necondiționată; o credință condiționată nu mai e credință în Dumnezeu. Dacă credința în Dumnezeu este necondiționată, atunci ea va rezista faptului că șase milioane de oameni au murit în Holocaust. Dacă nu este necondiționată, ea va dispărea atunci când un singur copil nevinovat e pe moarte — ca să mă folosesc de un argument al lui Dostoievski. Cu Dumnezeu nu putem negocia. Nu putem spune: „Până la 6 000 de victime sau, din partea mea, până la un milion de victime ale Holocaustului, îmi mențin credința în tine; dar de la un milion în sus, nu mai pot face nimic și, din păcate, trebuie să renunț la credința mea în tine".

Parafrazând un aforism al lui La Rochefoucault cu privire la efectele separării asupra intensității în scădere a dragostei, putem spune că, așa cum un foc mic este stins de o furtună, în timp ce un foc mare este intensificat de ea, tot astfel putem afirma că o credință slabă va fi și mai mult slăbită de o catastrofă, în timp ce o credință puternică iese și mai întărită din ea.

Cam atât despre circumstanțele externe. Ce-am putea spune însă despre condiționările interne de care credința se poate lovi? Într-una din cărțile mele[82], descriu cazul unui pacient aflat într-o fază puternic maniacală, iar în alte volume discut cazuri de depresie endogenă sau de schizofrenie[83] — toate aceste cazuri dau dovadă de un înalt grad de religiozitate a respectivilor pacienți, care nu este afectat nici măcar de psihoză.

Doamnelor și domnilor, după ce v-am supus atenției o definiție operațională a religiei suficient de neutră cât să includă în ea agnosticismul și ateismul, îndrăznesc să afirm că sunt într-adevăr în măsură să mă ocup de religie din poziția mea de psihiatru, de vreme ce privesc religia ca pe un fenomen uman, ca pe o expresie a celui mai uman dintre toate fenomenele umane, și anume a voinței de sens. Într-adevăr, religia poate fi definită ca împlinirea unei „voințe de sens ultim“.

Această definiție a religiei coincide cu cea dată de Albert Einstein: „A fi religios înseamnă să fi găsit un răspuns la întrebarea: Care este sensul vieții?“[84] Și-apoi mai avem și o altă definiție, ce ne-a fost oferită de Ludwig Wittgenstein: „A crede în Dumnezeu înseamnă a vedea că viața are un sens“[85]. După cum se poate observa, Einstein, fizicianul, și Wittgenstein, filosoful, dar și eu, în calitate de psihiatru, ajungem cu toții la definiții care se suprapun reciproc, mai mult sau mai puțin.

Întrebarea este: În ce măsură aceste trei definiții date religiei sunt acceptabile și pentru teolog? Omul religios crede într-un sens al vieții. (Ludwig Wittgenstein.) Dar e suficient ca cineva să creadă într-un sens al vieții pentru a fi și religios? (Albert Einstein.) Se pune deci întrebarea dacă doar teza lui Wittgenstein este valabilă sau e validă și forma ei inversată și marcată de îngrijorare. (Einstein.) Un răspuns poate fi pretins și așteptat doar din partea teologului. Singurul lucru pe care noi, psihiatrii, îl putem și trebuie să-l facem este să păstrăm deschis dialogul dintre religie și psihiatrie, în spiritul unei toleranțe reciproce, indispensabile în epoca pluralismului și în domeniul medicinei, dar și în spiritul acelei toleranțe mutuale ce răzbate atât de impresionant din memorabila corespondență dintre Oskar Pfister și Sigmund Freud. Vă mulțumesc pentru atenție!

Rezumatul conferinței

Logoterapia are de-a face cu sensul concret al unei situații concrete, cu care se confruntă o persoană concretă. Logo-teoria nu se reduce în general la „voința de sens“, ci este preocupată și de voința de un sens ultim. O analiză fenomenologică ne conduce la următoarea concluzie: Cu cât un sens este mai cuprinzător, cu atât el este mai puțin comprehensibil. În ceea ce privește sensul ultim, el scapă cu totul unei înțelegeri pur intelectuale. Dacă un lucru nu este cognoscibil, asta nu înseamnă că el este de necrezut.

În ceea ce privește întrebarea dacă totul pe lumea asta are un sens — chiar dacă unul ascuns — sau, dimpotrivă, dacă întreaga lume reprezintă un mare nonsens, știința trebuie să facă loc credinței, pentru că doar cea din urmă este cea care trebuie să hotărască în această chestiune. Acolo unde argumentele pro și contra vizavi de existența unui sens ultim mențin balanța în echilibru, omul cu credință-în-sens o poate înclina cu greutatea ființei sale umane, a existenței sale, dându-și astfel acordul: „Așa să fie! Amin! Mă decid să acționez «ca și cum» viața ar presupune o capacitate nelimitată de înțelegere, deasupra capacității noastre finite, adică ar presupune un «supra-sens»“. Credința nu e o formă oarecare de gândire care se restrânge la realitatea care este gândită, ci este o formă de gândire sporită de existențialitatea gânditorului.

O astfel de gândire depinde însă întotdeauna de simboluri, iar diferitele forme de religii și de confesiuni formează un sistem de simboluri. Din acest punct de vedere, ele se aseamănă diverselor limbi. Într-un anumit sens, ele sunt niște limbi. Doar că trebuie să ținem cont de faptul că există nu doar dialoguri inter-personale, ci și intra-personale, și anume discuțiile cu noi înșine, solilocviile. În acest context, am apelat în ultimul timp în mod repetat la o definiție a lui Dumnezeu, la care am ajuns la vârsta de 15 ani. Definiția mea sună în felul următor: Dumnezeu este partenerul celor mai intime dialoguri cu noi înșine. Ori de câte ori suntem singuri cu noi înșine, ori de câte ori vorbim cu noi în cea mai amplă solitudine și cu cea mai mare sinceritate, cel căruia ne adresăm în astfel de discuții poate fi numit în mod justificabil Dumnezeu, indiferent dacă ne considerăm atei sau credincioși. În contextul unei astfel de definiții operaționale, această diferențiere devine irelevantă. Definiția noastră rămâne neatinsă de separarea dintre o concepție despre lume de natură teistă și una ateistă. Diferența își face simțită prezența doar atunci când una dintre cele două tabere susține că e vorba doar despre niște monologuri și nimic mai mult, în timp ce cealaltă tabără consideră că omul poartă „dia-loguri“, indiferent că e sau nu conștient de acest lucru, cu o alteritate, deci cu o persoană diferită de sine. Dar oare e chiar atât de important dacă „solitudinea supremă“ este sau nu o simplă solitudine aparentă? Oare lucrul cu adevărat important nu îl constituie faptul că ea aduce cu sine acea stare de „onestitate supremă“? Și dacă există Dumnezeu, sunt oricum sigur că el nu se va supăra dacă cineva îl va confunda, în dialogul interior, cu sinele său.

[55] Înregistrare pe casetă audio (număr de catalog: L 19-186-85) a conferinței „Oskar Pfister Award Lecture“, care a fost susținută în limba engleză în 1958 cu ocazia întâlnirii anuale a Asociației Americane de Psihiatrie din Dallas, Texas. Conferința a avut tema: „Man in Search of Ultimate Meaning“.

[56] S. Freud, Introducere în psihanaliză (Opere esențiale, vol. 1), București, Trei, 2010, p. 398.

[57] H. Hartmann: Ich-Psychologie und Anpassungsproblem, în Psyche 14, 1960, p. 81.

[58] S. Freud, „Formulări despre cele două principii ale funcționării psihice“, în Psihologia inconștientului (Opere esențiale, vol. 3), București, Trei, 2010, pp. 18–19.

[59] B.W. Cannon: The Wisdom of the Body, New York, 1932.

[60] S. Freud, Introducere în psihanaliză, ed. cit., p. 398.

[61] V.E. Frankl, „Zur geistigen Problematik der Psychotherapie“, în Zeitschrift für Psychotherapie 10, 1938, p. 33.

[62] V.E. Frankl, Der unbedingte Mensch, Viena, 1949.

[63] V.E. Frankl, Pathologie des Zeitgeistes, Viena, 1955.

[64] Irvin Y. Yalom: Psihoterapia existențială, Editura Trei, București, 2010, p. 518.

[65] V.E. Frankl, „Über Psychotherapie“, în Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde 3, 1951, p. 461.

[66] „Some Problems in the Theory if Ethics“, în M. Henle (coord.), Documents of Gestalt Psychology, Berkeley, 1961.

[67] V.E. Frankl, Der leidende Mensch. Antropologische Grundlagen der Psychotherapie, Berna, 1984.

[68] G. Moser, Wie finde ich zum Sinn des Lebens?, Freiburg im Breisgau, 1978, citat în V.E. Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München, 1985.

[69] V.E. Frankl: Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München, 1985.

[70] Jacques Monod, Hazard și necesitate. Eseu despre filozofia naturală

a biologiei moderne, trad. de Sergiu Săraru, Editura Humanitas, București, 1991, p. 101.

[71] V.E. Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München, 1985.

[72] „Omul nu mai ia atunci această hotărâre, nu mai alege una sau alta dintre posibilități pe baza unei legi de natură logică, ci se decide din adâncul ființei sale. Însă de un lucru putem fi siguri: dacă omul se hotărăște în favoarea credinței într-un sens ultim, într-un suprasens al ființei, atunci această credință se va manifesta, ca orice altă credință, în mod creator. Pentru că… alegerea unei posibilități de gândire implică mai mult decât o simplă alegere — ea înseamnă actualizarea unei simple potențialități de gândire.“ (V.E. Frankl, … trozdem Ja zum Leben sagen, Viena, 1946).

[73] V.E. Frankl, Der unbedingte Mensch, Viena, 1949.

[74] V.E. Frankl, Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit, Viena, 1947.

[75] Konrad Lorenz, Franz Kreuzer, Leben ist Lernen, München, 1981.

[76] V.E. Frankl, Der leidende Mensch, Berna, 1984.

[77] V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg im Breisgau, 1987.

[78] Ibidem.

[79] G.W. Allport: The Individual and His Religion, New York, 1956.

[80] V.E. Frankl: Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg im Breisgau, 1987.

[81] Vezi și Viktor E. Frankl, Voința de sens. Fundamente și aplicații ale logoterapiei, Editura Trei, București, 2018.

[82] Viktor E. Frankl, Voința de sens, ed. cit.

[83] Viktor E. Frankl, Omul în căutarea sensului vieții, Editura Vellant, București, 2018.

[84] Albert Einstein: Out of My Later Years, New York, 1950.

[85] Ludwig Wittgenstein: Jurnale 1914–1916, Editura Humanitas, București, 2010, p. 169.

Alte scrieri ale lui Viktor E. Frankl

(O listă completă a cărților lui Viktor Frankl, cât a altor lucrări dedicate logoterapiei/analizei existențiale poate fi găsită pe site-ul Institutului „Viktor Frankl“: www.viktorfrankl.org)

Teoria și terapia nevrozelor. Trei, București, 2008.

Voința de sens, Trei, București, 2021.

Omul în căutarea sensului vieții, Vellant, București, 2019.

Doctorul și sufletul. Bazele logoterapiei și analizei existențiale. Zece teze cu privire la persoană. Meteor Press, București, 2019.

… trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel-Verlag, München, ed. a 9-a, 2005.

Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. Franz Deuticke, Viena, 1982.

Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Hans Huber, Berna, 2005.

Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute Herder, Freiburg i. B. 2021.

Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. BELTZ Taschenbuch, Weinheim 2010.

Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Beltz, Weinheim, 2014.

Bergerlebnis und Sinnerfahrung. Tyrolia, Innsbruck-Viena, 2021 (ed. a 8-a).

Frühe Schriften 1923–1942. Editat de Gabriele Vesely-Frankl. Maudrich, Viena, 2005.

Gesammelte Werke 1: … trotzdem Ja zum Leben sagen / Ausgewählte Briefe 1945–1949. Böhlau, Viena, 2005.

Gesammelte Werke 2: Psychologie des Konzentrationslagers/ Synchronisation in Birkenwald/ Ausgewählte Texte 1945–1993. Böhlau, Viena, 2006.

Gesammelte Werke 3: Die Psychotherapie in der Praxis/Und ausgewählte Texte über angewandte Psychotherapie. Böhlau, Viena, 2008.

Gesammelte Werke 4: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Böhlau, Viena, 2011.

Gesammelte Werke 5: Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Böhlau, Viena, 2018.

(în colab. cu Pinchas Lapide) Gottsuche und Sinnfrage. Gütersloh, 2014.

Table of Contents

Cover Page
Dumnezeul nestiut_BT
Cuvânt-înainte la a șaptea ediție în limba germană
Cuvânt-înainte la a treia ediție în limba germană
1
Esența analizei existențiale
2
Inconștientul spiritual
3
Analiza existențială a conștiinței morale
4
Interpretarea viselor din perspectiva analizei existențiale
5
Transcendența conștiinței morale
6
Religiozitatea de la nivel inconștient
7
Psihoterapie și religie
8
Logoterapie și teologie
9
Asistența medicală a sufletului
10
Organul pentru sens
11
Caracterul prereflexiv și ontologic al autoînțelegerii umane
12
Omul în căutarea sensului ultim
Alte scrieri ale lui Viktor E. Frankl